
GEORGE L. MOSSE

**SESSUALITA'
E NAZIONALISMO**

EDITORI LATERZA



In questa storia della mentalità e del costume in Europa, dall'illuminismo alla seconda guerra mondiale, Mosse ricostruisce il conflitto tra sessualità « anormale » e rispettabilità borghese alla luce dei miti e dei simboli dell'ideologia nazionalista.

Tematiche affascinanti e seducenti, seppure intrecciate con vicende spesso drammatiche — virilità e omosessualità, donne e femminilità, guerra e bellezza, la riscoperta del corpo —, vengono ricostruite attingendo a una grande ricchezza di fonti: dall'iconografia alla letteratura, dai trattati di medicina ai codici, dai discorsi politici ai manuali di psicologia e sessuologia.

George L. Mosse, nato da famiglia ebraica tedesca, fu costretto a lasciare la Germania a quindici anni per sfuggire alle leggi razziali. Ha studiato prima in Inghilterra, a Cambridge con Trevelyan, poi negli Stati Uniti a Harvard. Attualmente insegna all'università del Wisconsin ed è «visiting professor» dell'università ebraica di Gerusalemme. Tra le sue opere tradotte in italiano, ricordiamo *Le origini culturali del Terzo Reich* (Milano 1968), *La nazionalizzazione delle masse* (Bologna 1975), e, per i nostri tipi, *L'Europa del '500* (1969, con Koenigsberger), *Intervista sul nazismo* (1977), *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto* (1980) e *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste* (1982).

In sovracoperta: G. Grosz, *Strada a Berlino*, 1919.

Ocr e conversione a cura di Natjus



© 1982, George L. Mosse

Traduzione dall'inglese di Andrea Zorzi

George L. Mosse

SESSUALITÀ' E NAZIONALISMO

MENTALITÀ BORGHESE E RISPETTABILITÀ

Proprietà letteraria riservata

Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nell'ottobre 1984 nello stabilimento
d'arti grafiche

Gius. Laterza & Figli, Bari CL 20-2512-4

ISBN 88-420-2512-7

PREMESSA

Questo libro non pretende di essere una storia generale della rispettabilità, del nazionalismo, della sessualità normale e di quella anormale, benché questi siano gli argomenti dei quali si occupa; esso, invece, cerca di comprendere come questi fenomeni abbiano contribuito a plasmare gli atteggiamenti della società nei confronti del corpo e della sua sessualità. Questo proposito deve essere tenuto presente, dal momento che, nel libro, molti aspetti della storia della sessualità non sono presi in considerazione; per esempio, avrei potuto approfondire il ruolo della medicina nell'orientare le percezioni e il controllo della sessualità, e ciò non significa che io abbia ignorato i sorprendenti progressi nell'igiene verificatisi nello stesso periodo. Così anche la nuova gioia per il corpo, manifestatasi a cavallo tra Otto e Novecento, e la rivalutazione estetica della bellezza umana, vengono qui analizzate da un punto di vista funzionale, in quanto cioè esse stanno in relazione con il nazionalismo e la rispettabilità, e non per il loro indiscutibile influsso sull'avanguardia artistica e letteraria. Anche il movimento per i diritti delle donne ci interesserà ma, nonostante abbia riguardato la maggior parte degli aspetti della vita delle donne, ci occuperemo solo della sua relazione con il nazionalismo e con la rispettabilità.

La storia degli integrati nella società, della famiglia, degli uomini e delle donne eterosessuali è ormai piuttosto ben documentata, e ho attinto le informazioni più complete da questa letteratura; devo perciò ringraziare in particolar modo Sterling Fishman che mi ha aiutato a orientarmi in questo materiale. La storia di coloro che stanno ai margini o al di fuori della società è molto più difficile da ricostruire; è una storia rimasta a lungo nell'ombra, e che solo ora sta cominciando a essere nuovamente considerata. Senza la squisita gentilezza di James D. Steakley, che mi ha concesso di

approfittare di parte delle sue vaste conoscenze, alcuni passi di questo libro di cruciale importanza sulla storia degli omosessuali e delle lesbiche — e di molto altro ancora — non avrebbero potuto essere scritte. I convegni accademici sono troppo di rado delle reali esperienze di apprendimento, ed è perciò con sincero piacere che riconosco il mio debito con i partecipanti alla prima International Conference on Gay Studies and Women's Studies tenutasi all'università di Amsterdam nel giugno 1983.

L'importanza del lavoro di Sander L. Gilman per il mio è riflessa nelle pagine che seguono, così come le conversazioni che ho avuto con Robert Jay Lifton nel corso degli anni. Devo ringraziare Anson Rabinbach per avermi fatto partecipe della sua conoscenza di campi storici appena scoperti. Ho beneficiato inoltre in ampia misura delle discussioni con i miei studenti nei seminari sulla storia della sessualità alla University of Wisconsin e alla Hebrew University. Howard Fertig, come mi aspettavo, ha costantemente messo in dubbio la mia argomentazione contribuendo così a conferire al libro la chiarezza che forse possiede, mentre Anne Adelman ha ulteriormente rifinito il testo. Marilyn Baumgarten, infine, lo ha battuto più volte a macchina con perizia e pazienza esemplari. Indipendentemente da quanto questo libro possa risultare utile al progresso della conoscenza storica, il mio lavoro di storico si è molto arricchito venendo a contatto con la ricerca di coloro che operano alle frontiere della ricerca storica.

G. L. M.

SESSUALITÀ E NAZIONALISMO

***Introduzione.* NAZIONALISMO E RISPETTABILITÀ**

Questo libro si occupa delle concezioni della sessualità, ma anche dello Stato e della nazione, e cerca di tracciare una relazione tra il nazionalismo, l'ideologia più forte dell'età moderna, e la rispettabilità, un termine che indica tanto gli usi e i costumi « decenti e corretti », quanto il vero e proprio atteggiamento nei confronti della sessualità. Le convenzioni sociali che accettiamo per vere, le abitudini, la morale e i comportamenti sessuali che regolano la vita in Europa fin dal sorgere della società moderna hanno una storia nella quale il nazionalismo ha svolto un ruolo cruciale. Gli ideali che talvolta riteniamo immutabili erano insoliti due secoli fa, e non appena il moderno nazionalismo venne emergendo nel XVIII secolo, anche l'ideale della rispettabilità e la sua nozione di sessualità vennero contemporaneamente definendosi.

Considerare in prospettiva gli attuali atteggiamenti nei confronti del comportamento e del corpo può contribuire a spiegare il motivo per cui questi atteggiamenti abbiano resistito così a lungo, pur affrontando sfide di ogni genere; in questo il nazionalismo ha fornito un sostegno essenziale e una costante assistenza. Analizzare il rapporto esistente tra il nazionalismo e il concetto di rispettabilità significa anche tracciare le linee di sviluppo di alcune delle più importanti norme che hanno contribuito a formare la nostra società: gli ideali di virilità, che ritroveremo più volte in queste pagine, il ruolo della donna, gli integrati che accettano le regole sociali, e gli estranei, coloro cioè che vengono ritenuti anormali o malati. Analizzare la storia della sessualità come aspetto particolare dell'insieme delle convenzioni sociali, e dei pregiudizi del nazionalismo, può aiutarci a capire dove siamo, come vi siamo arrivati e come potremo cambiare.

Nel quadro dello sviluppo del nazionalismo e della rispettabilità, la sessualità sarà il nostro interesse prevalente,

sia perché è alla base del comportamento umano e determina all'origine la nozione morale di rispettabilità, sia perché contribuisce a formare la sensibilità estetica: gli ideali di bellezza o di bruttezza stanno sulla soglia della passione erotica. Nelle pagine seguenti cercheremo di mostrare come il concetto di sessualità abbia ossessionato la società borghese e il nazionalismo: da una condizione in cui era ammesso, poi frenato, a una, infine, in cui venne deviato dal dato fisico verso un ideale di bellezza sia maschile che femminile.

Il nostro studio si concentrerà prevalentemente sul caso rappresentato dalla Germania, perché è lì che le estreme conseguenze del tentativo di dirigere e controllare la sessualità sono testimoniate dallo sforzo concertato dal nazionalsocialismo di rigenerare la rispettabilità. Ci occuperemo anche dell'Inghilterra, che ci fornirà degli elementi di contrasto e delle analogie con la Germania. Entrambe queste nazioni furono delle potenze protestanti, e la preminente importanza del risveglio protestante del XVIII secolo — il pietismo e l'evangelismo — per la storia della rispettabilità non può venire ignorata. La rispettabilità, infine, si diffuse in tutta l'Europa: dapprima movimento borghese, finì ben presto col raccogliere tutte le classi della popolazione. Tuttavia è sembrato più corretto cominciare a esaminare la relazione tra rispettabilità e nazionalismo da quelle nazioni che hanno aperto la strada alla loro alleanza; un'alleanza che considerò il controllo della sessualità necessario al concetto di rispettabilità, anzi, per meglio dire, all'esistenza stessa della società borghese. Altre nazioni, come la Francia e l'Italia, saranno richiamate nel discorso là dove il riferimento sembrerà pertinente; d'altra parte, verso la fine della nostra esposizione l'Inghilterra retrocederà sullo sfondo, mentre sarà l'Italia a venire alla ribalta. Il nazionalsocialismo va considerato nel quadro più generale del fascismo e non in quello, più ristretto, di una nazione che rifiutò questa esperienza, la quale, come vedremo, portò al culmine l'alleanza tra nazionalismo e rispettabilità.

Abbiamo circoscritto la nostra analisi per ottenere una migliore messa a fuoco: dalla storia della rispettabilità e del nazionalismo, in tutte le loro ramificazioni, al rapporto più specifico di quella storia con la sessualità e con il corpo

umano; dall'Europa intera alla Germania e all'Inghilterra, con alcuni esempi tratti dalla Francia e dall'Italia. Attraverso quest'ottica potremo analizzare meglio la funzione esercitata dalla sessualità nella società, e anche il ruolo svolto dal nazionalismo nello sviluppo e nella conservazione delle convenzioni sociali borghesi.

Quel moderno nazionalismo emerso a un certo punto nella storia — tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo — è oggetto di studio corrente, ma la storia della rispettabilità ha ricevuto solo recentemente una qualche attenzione. Eppure gli usi e i costumi, come le norme sessuali, sono parte del processo storico, e in quel periodo, infatti, essi mutarono sensibilmente. Dobbiamo perciò tenere nel giusto conto la relatività di tali valori per comprendere come essi finirono per allearsi con il nazionalismo. Quello che ognuno considera come un comportamento sessuale, o di altro genere, normale o anormale, è un prodotto dello sviluppo storico e non una legge universale. Per esempio, è stato recentemente dimostrato che l'omosessualità era tollerata e anche rispettata in influenti e importanti circoli nell'alto Medioevo, e solo in seguito considerata un pericolo per la Chiesa e per lo Stato¹. Nel Settecento, il rapporto pederastico tra un prete e un ragazzo fornì lo spunto per una commedia². All'inizio del XIX secolo, però, i lettori non si sarebbero più divertiti, anzi avrebbero cominciato a considerare malato il prete e a ritenerlo meritevole di punizione. Nemmeno la parola di Dio rimase immune dai cambiamenti in atto. Nel 1782, Sarah Kirby Trimmer, preoccupata dell'educazione cristiana dei fanciulli, curò un commento alla Bibbia consono al nuovo ideale di rispettabilità, e altri ben presto ne seguirono³. Il termine « bowdlerizzare » entrò a far parte della lingua inglese in quel periodo, col significato di espurgazione di un libro con l'omissione o modificazione delle parti ritenute indelicate. Lo stesso Thomas Bowdler curò l'edizione del *Family Shakespeare* (Shakespeare per famiglie, 1807) omettendo tutti quei brani « che non potevano essere letti per decenza ad alta voce in una famiglia ». Dopo tutto « Shakespeare aveva appagato il cattivo gusto dell'età in cui era vissuto », ed egli stesso non era educato, per questo sbrigliava talvolta una « sfrenata fantasia ». Ad esempio, Bowdler espurgò la domanda di Amleto a

Ofelia: « Signora, posso giacerle in grembo? » sostituendola con una nota di scena che imponeva ad Amleto di giacere ai piedi di Ofelia. Ovviamente, le frasi di Lucio in *Measure for Measure* (Misura per misura) dovevano suonare « un po' indulgenti nei confronti della lascivia per non far danno [...] è impossibile toglierle del tutto [...] fino a mandarle giù»⁴.

Solamente due secoli fa, alcune abitudini che oggi consideriamo con perplessità erano comuni nell'aristocrazia, e non solo in quella classe. Per esempio, a Holkham, residenza di campagna dei conti di Leicester, divenuti nobili nel XVIII secolo, i vasi da notte erano tenuti nella credenza della sala da pranzo. Adesso essi sono solo un'attrazione turistica, ma appena due secoli fa dovevano essere usati a pranzo, e forse con più frequenza del coltello e della forchetta. Durante quello stesso pranzo — diciamo verso la fine del XVIII secolo — avremmo potuto aspettarci di vedere un vero gentiluomo di qualche circolo aristocratico baloccarsi col seno della sua bella compagna⁵.

Certo, continuavano a essere in vigore modelli convenzionali di comportamento, ma la rispettabilità che determina le attuali nozioni di sessualità si basa su atteggiamenti non sempre accettati prima dell'ultimo centinaio d'anni. Lo stesso concetto di rispettabilità fece parte del nuovo complesso di atteggiamenti nei confronti del corpo e della sessualità che trionfò solo nel XIX secolo.

Gli usi non sempre dipendono dagli atteggiamenti nei confronti della sessualità, e molti di quelli che si diceva servissero a civilizzare l'uomo si svilupparono al di fuori dei modelli di comportamento sessuale. Sarebbe perciò difficile collegare l'evoluzione del comportamento a tavola, e anche della cortesia, alla storia della sessualità. La rispettabilità finì per regolare i modelli di comportamento in tutte queste aree, fondandosi su un atteggiamento coerente nei riguardi del corpo, delle sue qualità sensuali e delle sue funzioni sessuali. La « decenza » si riferiva tanto ai modi di stare a tavola e al decoro quanto alla moderatezza, alla purezza e alla pratica della virtù. Per questo gli usi e i costumi non possono essere separati, essendo entrambi intrinseci aspetti del controllo esercitato dall'uomo sulle passioni sessuali.

Gli usi e i costumi moderni, come vedremo tra poco, furono

in larga misura il prodotto del risveglio religioso del tardo Seicento e del Settecento. Certo, quello che Norbert Elias ha chiamato il « processo di civilizzazione » aveva cominciato a svilupparsi molto prima⁶, da quando alla società feudale era venuta sostituendosi la società di corte e le classi medie cominciavano a farsi valere.

Questo processo fu accelerato dall'affermazione del pietismo in Germania e dell'evangelicalismo in Inghilterra. Le raffinatezze della società di corte avevano aperto la strada alle maniere moderne più nei comportamenti a tavola che nel comportamento sessuale, ma esse divennero un modo di vita solo con il risveglio religioso.

Quest'affermazione coincise col trionfo delle classi medie e si dimostrò congeniale alle loro esigenze e alle loro paure. Le classi medie possono solo in parte esser definite in base alle attività economiche o all'ostilità nei confronti dell'aristocrazia e delle classi inferiori. Fu l'ideale di rispettabilità che cominciò a caratterizzare il loro stile di vita, proprio per la sua cointeressenza con le loro attività economiche. Mediante la rispettabilità, esse cercarono di conservare il proprio *status* sociale e il rispetto delle classi inferiori e dell'aristocrazia. Esse ritenevano il proprio modo di vita, basato sulla frugalità, la devozione al dovere e il freno delle passioni, superiore a quello « indolente » delle classi inferiori e a quello dissoluto dell'aristocrazia. Perciò la definizione di borghesia utilizzata in questo libro deriva dallo sviluppo della rispettabilità che, in rapporto con la dinamica economica, le paure e le speranze borghesi, creò uno stile di vita del quale dapprima si appropriarono le classi medie e che, in seguito, divenne proprio dell'intera società stabile e ordinata. Benché l'evoluzione della rispettabilità fosse cominciata molto prima, come abbiamo osservato, i risvegli religiosi del XVIII secolo ebbero una parte determinante nell'assegnarle un ruolo per quell'epoca e per il futuro.

In effetti, il libertinaggio della società di corte servi a mettere in risalto il comportamento casto e puro che i pietisti e gli evangelici venivano predicando. Ciò non significa che la morale e la teologia cattoliche non avessero continuato a condannare gli eccessi, ma anche quando lo facevano, si riferivano all'atto sessuale individuale, senza trarre le

conseguenze sulla personalità nel suo insieme o sul modo di vita. Tale teologia morale concentrava la propria attenzione sugli atti sessuali che impedivano la riproduzione: lo spreco di sperma maschile o l'aborto. Questi erano considerati peccati capitali, mentre altre espressioni della sessualità venivano trattate con maggiore indulgenza e comprensione⁷. Il protestantesimo si era scisso in molte componenti nazionali e religiose durante e dopo la Riforma, non conservando affatto quella severa unità di fermezza morale che aveva sostenuto la ribellione contro il papato. Il risveglio delle religioni protestanti intervenne su questa divisione e ricondusse il protestantesimo a un fervore morale che unì luterani, anglicani e calvinisti contro il mondo non redento. L'evangelicalismo e il pietismo non coinvolsero tutti i protestanti, e forse neppure la maggioranza, nelle rispettive nazioni, ma, grazie al loro dinamismo e al richiamo che esercitavano sulle classi medie, riuscirono a modificare il clima morale in Inghilterra e nel settentrione protestante della Germania.

Il comportamento divenne un'espressione della pietà interiore — di quella moderazione e di quel controllo delle passioni che il risveglio religioso proclamava, e che ben si addicevano allo stile di vita delle classi medie. Per questo, August Hermann Francke, uno dei fondatori del pietismo tedesco, nel 1722 ammoniva gli studenti a rifuggire dalla conversazione e dalle curiosità oziose durante i loro viaggi per allontanare ogni pretesto di dare scandalo. Gli atteggiamenti e gli atti indecenti andavano evitati, così come la risata superflua⁸. La maggior parte degli intrattenimenti profani e degli ornamenti personali furono condannati. Come il pietismo tedesco, l'evangelicalismo inglese era impregnato di un profondo sentimento della santità di tutte le relazioni consuete e di tutti i comuni doveri della vita. Le relazioni sessuali tra uomini e donne furono private di ogni sensualità: il matrimonio e la famiglia dovevano fondarsi sulla pratica comune della pietà⁹. I peccati, reali o dell'immaginazione, dovevano essere espiati con l'autoconcentrazione sulla propria vocazione nella vita. John Wesley insegnò agli uomini a scrutare nel profondo del proprio cuore per trovarvi quelle verità e quei valori che la società contemporanea aveva dimenticato. L'evangelicalismo fornì un codice etico

intensamente emozionale a una gran parte della nazione inglese, e il pietismo svolse la medesima funzione nella Germania luterana ¹⁰.

La Rivoluzione francese avvalorò questo risveglio morale e religioso, perché fu considerata da molti inglesi e tedeschi come il giudizio di Dio che si abbatteva sui modi dissoluti della nobiltà. L'« English Annual Register » osservava nel 1798 che « la Rivoluzione francese illustra lo stretto rapporto esistente tra i buoni costumi e l'ordine e la pace propri di una società, più di tutta la retorica e le disquisizioni di morale che i filosofi hanno praticato per secoli interi » ¹¹. « La Rivoluzione francese — si legge sul “ Public Ledger ” del 1816 — con tutti i suoi perseveranti orrori, fu preceduta da una totale rivoluzione della decenza e della moralità » ¹².

Le guerre contro la Rivoluzione francese e Napoleone furono intraprese in difesa del patriottismo e della moralità, che ormai stavano determinando, entrambi, la direzione della nuova auto-coscienza nazionale. I *pamphlets* antigiacobini stilati dagli evangelici inglesi stigmatizzavano i sostenitori della Francia come nemici della Chiesa, dello Stato e dei costumi. Le ballate inglesi composte in tempo di guerra, che avessero trascurato di nominare il Re e il Paese, venivano riprese come « empie e indecorose ». Le guerre scatenarono crociate puritane che dovevano sostenerle, circoscrivere la rivoluzione nel paese di origine e, nello stesso tempo, diffondere la verità evangelica. E questo nonostante che, in alcune di tali crociate, gli evangelici fossero una minoranza ¹³.

In Germania, la coscienza nazionale, riaccesa dalle guerre di liberazione contro Napoleone, si legò anche a un progresso dei costumi. Il poeta Theodor Körner esortava i tedeschi a riappropriarsi di quella moralità che la vita dissoluta dei francesi aveva corrotto ¹⁴. Il simbolo della Prussia sconfitta da Napoleone divenne la regina Luisa, esempio di verginità e di purezza. Dopo la sua morte, avvenuta nel 1810, fu considerata una santa laica e la sua maschera funeraria venne stilizzata in un quadro detto della « Madonna prussiana ». I nuovi ideali di mascolinità e di virilità, destinati a svolgere un ruolo vitale nello sviluppo dei concetti di sessualità e di rispettabilità, diffusero l'immagine che il maschio germanico fosse inseparabile dalla moralità delle classi medie. L'ideale di

mascolinità, come vedremo, trovò nelle guerre della Rivoluzione francese l'occasione per esprimersi. Ernst Moritz Arndt, il profeta del nazionalismo tedesco, di ritorno dalla battaglia di Lipsia (1913) contro Napoleone, esclamò, con un'enfasi che va rilevata: « Ritorno da un sanguinoso scontro tra veri uomini » (*Ich komm aus hlutigem Mannerstreit*)¹⁵.

La realtà della Rivoluzione francese era molto diversa dall'immagine di vizio che ne avevano i suoi nemici. I giacobini erano, in effetti, dei puritani non facilmente distinguibili dagli evangelici e dai pietisti. Per questo Saint-Just sosteneva che la repubblica era una forma di governo fondata sulla virtù. La prostituzione e la pornografia vennero perseguite in quanto i giacobini ritenevano che l'eliminazione del vizio fosse parte integrante della difesa della rivoluzione e della nazione. A dire il vero, Robespierre rivolgendosi ai suoi seguaci proponeva rigore morale, e condannava i suoi nemici, i girondini, come una setta politica « che non vuole altro che la felicità e si dedica solo al piacere »¹⁶. In effetti i giacobini, a differenza dei loro avversari, restavano nell'ambito della tradizione dell'illuminismo; ma questa tradizione, se si rifiutava di considerare con vergogna il corpo umano nella sua interezza ¹⁷, tracciava invece una netta distinzione tra virtù e vizio, tra comportamento normale e comportamento anormale.

I giacobini, inoltre, abbandonarono l'iniziale intenzione di riconoscere per legge l'uguaglianza legale ai figli illegittimi¹⁸. Marianna, il simbolo della rivoluzione, che inizialmente era stata raffigurata parzialmente svestita, venne presto rivestita e ritratta serena. La rivoluzione segnò altresì una tappa del radicarsi in Francia della rispettabilità, e, nella reazione che scatenò, incoraggiò la pratica della virtù tra i suoi nemici.

Anche il Romanticismo contribuì all'affermazione della rispettabilità. La rinascita romantica dell'ideale medievale portò avanti un'immagine di ordine che si contrapponeva al caos della modernità. Sir Walter Scott definì la cavalleria come la libertà individuale al servizio dell'ordine sociale. Per la sua fedeltà, il suo eroismo, i suoi usi e i suoi costumi « la cavalleria distingue il nobile cavaliere dalla brutalità dello zotico » ¹⁹. Quella fu un'epoca nella quale la società era ancora intatta nei suoi usi e nei suoi costumi: i romantici confusero la propria nozione di rispettabilità con le abitudini di un'età molto più

semplice. La fedeltà verso lo Stato era per Sir Walter Scott parte integrante della cavalleria, mantenuta viva da un rituale pittoresco e dal carisma della monarchia²⁰. Rebecca, l'eroina di *Ivanhoe*, il romanzo di Sir Walter Scott del 1820, letto con interesse dagli inglesi e dai tedeschi, difendeva sia la sua virtù femminile che la sua dignità personale, mentre Robin Hood rimaneva fedele al proprio re e rifiutava l'usurpatore. In questo contesto, la virtù, la dignità personale e la fedeltà esprimevano un modello coerente di ordine, al quale la borghesia aspirava, e che vedeva costantemente minacciato dagli estranei che rifiutavano la rispettabilità e la società ordinata. Il Romanticismo, grazie al suo immaginario medievale, rafforzò l'offensiva della rispettabilità, le cui forze trainanti rimasero i risvegli religiosi, e l'opera della Rivoluzione francese, i quali agivano entrambi nell'ambito degli imperativi della nuova società borghese.

La rispettabilità cominciò a irrobustirsi nei primi decenni del nuovo secolo e trionfò nel breve volgere di una generazione. Harold Nicolson raccontava che, nella seconda decade del XIX secolo, la prozia di Sir Walter Scott provava vergogna a leggere un libro « che sessant'anni fa avevo sentito leggere ad alta voce nei circoli elevati della più stimata società londinese »²¹. Il libero fluire della passione e della fantasia negli esuberanti romanzi inglesi dei secoli precedenti era avvertito ormai come il simbolo della minaccia all'ordine costituito: « La buona società odia le scenate, bandisce, come cattive maniere, ogni eccentricità dei modi e l'eccessivo esibizionismo nel contegno »²².

Un trionfo così rapido si dimostrò altrettanto duraturo. Nella sua arringa conclusiva, il giudice del processo per sodomia a Oscar Wilde, alla fine dell'Ottocento, fece rilevare che né Sir Walter Scott né Charles Dickens, per quanto ne sapesse, avevano mai scritto una sola frase offensiva, mentre esistevano dei romanzi del XVIII secolo che erano penosi da leggere per le persone modeste e semplici²³. La rispettabilità era ormai accettata come un dato di fatto, e Oscar Wilde non ne sarebbe stato l'unica vittima. Ford Madox Ford, il superbo osservatore della società inglese, scriveva nel 1913, quando l'età vittoriana sembrava volgere al tramonto, che «la società [...] può esistere solo se la persona normale, quella virtuosa e

quella appena un po' mendace fioriscono, e se la persona passionale, quella ostinata e quella troppo sincera sono condannate al suicidio e alla pazzia »²⁴. La prima guerra mondiale non cambiò molto le cose e l'ideale di rispettabilità continuò a ispirare la società, come nel caso della prozia di Sir Walter Scott, indifferente allo sguardo ironico di una verità più amara di Ford.

La rispettabilità che aveva accompagnato il trionfo della borghesia servì, come abbiamo accennato all'inizio, a legittimare e distinguere le classi medie da quelle inferiori e dall'aristocrazia. Nel XIX secolo, soddisfece i bisogni di una classe che cercava stabilità in mezzo a mutamenti che essa stessa aveva provocato.

I travagli provocati dall'industrializzazione sembravano non avere mai fine; da qui la necessità di mantenere il controllo in un'età nervosa, di trovare strutture stabili in un mondo disorientante. Ci imbatteremo ripetutamente in uomini e donne tesi ad afferrare uno « spicchio di eternità », come la natura, la nazione o la fede religiosa, per contrapporsi alle « vibrazioni della modernità »²⁵.

La battaglia ottocentesca per il controllo del sesso — che andò ben oltre i tentativi già messi in atto dalle Chiese — fu un aspetto dello sforzo più generale di fronteggiare i sempre più evidenti risultati dell'industrializzazione e dell'agitazione politica.

Per stabilire dei controlli, per imporre misura e moderazione, la società aveva bisogno di rafforzare le tecniche dei medici, degli educatori e della polizia; i loro metodi, per risultare efficaci, per sostenere la normalità e contenere gli ardori sessuali, dovevano ispirarsi a un qualche ideale: e fu il nazionalismo a venire in soccorso con piena efficacia. Esso fece suoi e ratificò gli usi e i costumi della classe media ed ebbe un ruolo cruciale nel diffondere la rispettabilità in tutte le altre classi sociali, benché molte di queste si odiassero e si disprezzassero l'un l'altra; aiutò inoltre la rispettabilità a ricondurre tutte le sfide che le erano portate sotto controllo, allargandone i parametri, quando necessario, senza intaccarne l'essenza. Analizzeremo più avanti la minaccia più seria che la rispettabilità dovette fronteggiare prima della guerra mondiale del 1914-18: la rivolta della generazione borghese più giovane.

La parte essenziale avuta dal nazionalismo nell'affrontare e nel riorientare questi mutamenti è una delle ragioni principali per cui gli usi e i costumi, che trionfarono all'inizio del XIX secolo, durarono così a lungo.

Il nazionalismo è stato, forse, la più forte ed efficace ideologia dell'età contemporanea, e la sua alleanza con la moralità borghese mise in moto un meccanismo difficile da arrestare. Nella sua lunga parabola, esso cercò di cooptare la maggior parte dei più importanti movimenti dell'epoca, di assorbire tutti quegli uomini ritenuti interessanti e preziosi, pur rimanendo fedele a certi miti e simboli immutabili. Si allargò a comprendere il liberalismo, il conservatorismo e il socialismo; e, se utili in quel momento ai propri fini, sostenne sia la tolleranza che la repressione, sia la pace che la guerra. Per la sua pretesa di immutabilità, dotò tutto quello con cui venne a contatto di uno « spicchio di eternità ». Ma, per quanto flessibile, il nazionalismo non venne mai meno al proprio patrocinio della rispettabilità.

Le due storie cominciarono così a intrecciarsi. Il nazionalismo servì a controllare la sessualità, e fornì gli strumenti per assorbire e addomesticare gli atteggiamenti sessuali nell'ambito della rispettabilità. Inoltre, assunse una propria dimensione della sessualità cominciando a patrocinare uno stereotipo della presunta bellezza « impassibile » sia maschile che femminile. Dell'estetica del nazionalismo e della rispettabilità ci occuperemo a lungo, dal momento che il XIX secolo fu un'età concentrata progressivamente sull'esperienza visiva, e nella quale gli atteggiamenti verso la società e la nazione vennero espressi sempre più spesso in termini estetici.

L'alleanza tra nazionalismo e rispettabilità si forgiò, e il destino comune si determinò fin dall'origine, quando entrambi stavano emergendo alla fine del XVIII secolo, e vennero maturando velocemente nei decenni immediatamente successivi. Ma sia ben chiaro fin da ora che si trattò sempre di un procedere affiancati e mai di una completa compenetrazione. Entrambi i concetti avevano avuto origini separate e una propria identità precisa prima di unire le rispettive forze in un appoggio reciproco. Una componente del nazionalismo, infatti, quella che aspirava a rivitalizzare la politica e la società, cercò insistentemente di modificare la

rispettabilità. Ma quando ci occuperemo di questo aspetto del nazionalismo, vedremo come la sua forza, almeno nell'Europa centro-occidentale, si sia esaurita quasi subito dopo le rivoluzioni del 1848.

La distinzione tra normale e anormale sta alla base della moderna rispettabilità; è il meccanismo che rafforza il controllo e fornisce sicurezza. Vedremo come le definizioni cliniche della sessualità normale e anormale si accompagneranno al progresso del concetto di rispettabilità, e come queste distinzioni, che erano state usate in maniera piuttosto vaga dalla teologia morale cristiana, diventeranno costanti e inflessibili sintomi di malattia e di salute. Il medico sostituì in larga misura il clero come custode della normalità; non a caso lo stesso Thomas Bowdler, che aveva iniziato la carriera come espurgatore di Shakespeare nel 1807, era sia un dottore che un evangelico. L'aspetto e il carattere di ogni individuo venne classificato come normale o anormale: si suppose che il nervosismo fosse indotto dalla pratica del vizio, mentre la virilità e un contegno maschile fossero indizi di virtù. Il nazionalismo adottò quest'ideale di mascolinità e vi costruì sopra i propri stereotipi nazionali.

L'eccitazione sessuale, di qualsiasi tipo, fu considerata indegna dell'uomo e intrinsecamente antisociale. Chi non riusciva a controllare le proprie passioni era considerato un anormale oppure un soggetto destinato a diventarlo progressivamente. Richard von Krafft-Ebing esemplificò gli atteggiamenti prevalenti alla fine del secolo scorso: se l'uomo civilizzato e normale non fosse stato in grado di dominare gli impulsi sessuali non appena fossero venuti in conflitto con le esigenze della società, allora la famiglia e lo Stato, ossia le fondamenta dell'ordine morale e legale, avrebbero cessato di esistere²⁶. Il nazionalismo rafforzò questo controllo deviando le passioni dell'uomo verso mete più alte e delineando uno stereotipo della bellezza che doveva trascendere la sensualità.

La masturbazione fu considerata la causa prima di ogni perdita di controllo; anzi, di ogni passione anormale in genere. Si diceva che riflettesse una fantasia troppo eccitata, nemica della temperanza borghese, e si supposeva che causasse nervosismo e perdita di vigore. La masturbazione non rappresentava solo un modello contrapposto a quello maschile

e virile, o a quello femminile e casto, ma era di per sé un atto antisociale. Chi si masturba pratica un vizio solitario, sentiremo ripetere spesso; egli non ama nessuno, ed è sordo al richiamo della famiglia, della nazione e dell'umanità²⁷. Se la masturbazione si diffondesse, « minaccerebbe il futuro delle società moderne; perciò è necessario da parte nostra cercare immediatamente di estirpare questa calamità pubblica »²⁸. Si sosteneva, inoltre, che la presunta passione del masturbatore per la segretezza conduce facilmente costui all'omosessualità, un altro vizio segreto che s'immaginava rigoglioso nei recessi più oscuri della metropoli. Che un'anormalità conducesse a un'altra anormalità era l'opinione corrente sostenuta dalla consorteria medica: così la masturbazione portava anche a varie forme di alienazione mentale²⁹. Ma ancor peggio: l'amore per la segretezza e la pratica solitaria del vizio non solo rendevano gli uomini e le donne degli estranei alla società rispettabile, ma costituivano di per sé un pericolo per la sicurezza dello Stato. In un periodo in cui erano popolari le teorie cospirative della storia, il masturbatore veniva visto come un potenziale cospiratore contro lo Stato.

Il peccato della masturbazione era anche una delle tematiche principali che animavano un museo delle cere privato, aperto a Parigi nel 1775 da J. F. Bertrand, il quale documentava quello che stava diventando un pregiudizio generale: i masturbatori, come i contagiati dalle malattie veneree, erano raffigurati pallidi in volto, gli occhi infossati, infiacchiti nel corpo e nello spirito: rappresentavano l'antitipo dello stereotipo nazionale emergente. Essi erano alieni dall'idea del combattimento virile e della conquista sociale³⁰. Raccomandando il suo museo alla protezione di Napoleone, Bertrand considerava il matrimonio e la famiglia come i principali bastioni contro il vizio, giacché la licenziosità e l'infermità erano diffuse da « scapoli viziosi »³¹. Avendo di mira il pudore e la decenza — le sue parole d'ordine — egli si sentiva legittimato a ferire la sensibilità degli studenti che visitavano il museo: non solo vi trovavano posto molte statue raffigurate in punto di morte, esaurite dalla masturbazione o da un eccesso di piacere sessuale, ma veniva perfino esibito un giovane masturbatore che aveva perduto il pene, mentre l'immagine in cera della vagina ulcerata di una giovane donna

si mostrava come monito contro ogni insaziabile brama sessuale. Il museo fu un vero successo, almeno tra i presidi di alcune delle più prestigiose scuole di Parigi, anche se un bel giorno dei vandali distrussero tutte le statue³². A quei tempi, rappresentò il primo « museo della rispettabilità », un'adequata introduzione a un secolo sempre più orientato verso la visione. Non solo esso esibiva una moralità sessuale restrittiva, ma il principio che aveva guidato Bertrand nell'esporre la sua collezione di statue di cera costituisce l'esempio di come fu presentata alla gioventù borghese la risarcita moralità degli antenati. Gli ardori giovanili, diceva Bertrand, « si contengono meglio con l'immagine di orribili malattie, piuttosto che con il piacevole ritratto della salute » ³³. Il terrore morale accompagnò l'ascesa della rispettabilità.

In pochi avevano prestato attenzione alla masturbazione prima del 1760, quando il dottor Tissot, dando alle stampe la sua opera *L'onanisme* (L'onanismo), ne additò i presunti pericoli. Voltaire rese popolare Tissot, e Rousseau si unì al coro ³⁴. Il libro di Tissot fu tradotto in inglese nel 1772, rimpiazzando così un trattato del 1710 del dottor Bekker, *Onania, or the Heinous Sin of Self Pollution* (L'onanismo, ovvero il nefando peccato dell'autopolluzione), i cui ammonimenti erano rimasti in larga parte inascoltati. Tissot era uno dei più illustri medici del tempo, insegnò medicina alle università di Losanna e di Pavia, sostenne l'efficacia dell'innesto del vaiolo, una nuova pratica che incontrava molte resistenze, scrisse dei trattati popolari nei quali si faceva fautore dell'igiene personale. Nel combattere la masturbazione, si richiamò all'armonia della natura anziché agli esempi biblici³⁵: era infatti un deista, un uomo dell'illuminismo, fervente ammiratore di Rousseau. Creatura di un Dio casto, ogni individuo deve seguire questo richiamo e questo coatto controllo sessuale nella stessa misura in cui sostiene la santità del matrimonio e della famiglia.

Il masturbatore, secondo Tissot, così pallido, effeminato, svuotato di energia, minacciava la divisione tra i sessi. L'« armonia naturale » che l'illuminismo patrocinava, in questo caso sosteneva l'ideale della rispettabilità³⁶. Un altro medico, R. Rozier, compendì il punto di vista degli uomini di scienza al passo coi tempi, a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, quando

scrisse che « la moralità e l'umanità chiedono protezione [contro il vizio della masturbazione] e la medicina deve essere sensibile alle loro richieste »³⁷. Il vizio e la virtù divennero argomenti di salute e di malattia; per mantenersi sani occorreva buona volontà nel seguire i dettami della natura, che militavano per la nuova rispettabilità; la malattia, invece, era una conseguenza dei crimini contro natura che, se non curati, potevano portare al deperimento e alla morte. L'Illuminismo e la scienza medica accentuarono quella distinzione tra vizio e virtù, tra integrati ed estranei, che il risveglio religioso aveva già favorito.

Dall'inizio del XIX secolo, il normale e l'anormale vennero fissati entro limiti definiti che racchiudevano ciascuno un complesso di costumi, di atteggiamenti, di apparenze e di qualità intellettuali. L'antitesi della normalità era rappresentata dai nuovi stereotipi nazionali. Il maschio inglese, o quello tedesco, sfoggiavano la misura e l'autocontrollo così cari alla classe media. Virilità significava libertà dalle passioni sessuali, e sublimazione della sensualità nella guida della società e della nazione. Una rinnovata enfasi posta sulla mascolinità aveva fatto parte dei risvegli evangelici e pietistici. John Wesley, per esempio, riteneva che solo dei veri uomini potessero esprimere quella gravità che è il simbolo della solennità dello spirito³⁸. Quest'ideale di mascolinità si rafforzò con le guerre contro Napoleone. In Germania, la virilità venne esaltata dal movimento di fratellanza e dai Ginnasti, due movimenti di rinnovamento nazionale che si opponevano all'occupazione francese della Prussia e si distinguevano entrambi per il rilievo conferito alla bellezza del corpo e al vigore fisico. La virilità non era solo una questione di coraggio, ma costituiva ormai un modello di moralità e di buone abitudini: un comportamento e un aspetto virili erano l'esempio massimo del superamento delle cosiddette passioni più basse.

La mascolinità, come simbolo esteriore di uno spirito interiore, affondava le proprie radici negli ideali medievali di cavalleria, i cui simboli venivano adoperati nel linguaggio quotidiano per definire gli atteggiamenti maschili nei riguardi delle donne, e anche nella cultura popolare creatasi intorno alle guerre moderne. Il comportamento cavalleresco in

battaglia era un segno di superiorità nazionale³⁹. Ma, soprattutto, la virilità si fondava sul recupero dell'antichità ellenica, che accompagnò e completò l'offensiva della rispettabilità e l'ascesa del nazionalismo moderno.

Il modello fu rappresentato dalla scultura greca, come la descrisse nel 1774 J. J. Winckelmann nella sua *Storia dell'arte antica*. Le statue flessuose ed elastiche, muscolose e armoniose, divennero i simboli della mascolinità, della nazione e della sua gioventù. La bellezza della scultura greca venne considerata una bellezza asessuale. L'accentuato biancore delle statue, che Winckelmann aveva posto in rilievo, fu considerato l'elemento che le spogliava di ogni sensualità, come racconta Walter Pater nel XIX secolo. Winckelmann, per citare ancora una volta Pater, collegò la bellezza fisica alla serenità⁴⁰. Non c'è rapporto, ci dice un commentatore francese, tra la bellezza perfetta e il desiderio di avere con essa relazioni sessuali. Egli cita Winckelmann, il poeta August von Platen e Michelangelo come le autorità che sostennero questa opinione⁴¹; in effetti, tutti e tre erano omosessuali, ma la loro omosessualità, benché risaputa all'epoca, fu ignorata pur di sostenere l'ideale di bellezza da loro delineato. C'era una qualche ironia nel fatto che un omosessuale, Winckelmann, avesse adattato l'arte greca ai gusti delle classi medie e abbia fornito il modello per lo stereotipo maschile nazionale. Tuttavia, che cosa poteva rappresentare meglio l'immutabilità dei costumi e della nazione se non la sublime semplicità e la quieta grandezza che egli seppe scorgere nell'arte greca?

Un tale concetto di bellezza spogliava la gioventù della passione. Molti scrittori inglesi, tedeschi e francesi, nel periodo a cavallo tra XVIII e XIX secolo, furono affascinati dalla riscoperta statua di Laocoonte strangolato dai serpenti. Esso era l'esempio più vivido di autocontrollo, con quella sua calma di fronte a un tormento insopportabile. Una simile raffigurazione, ci dicono questi scrittori, trascende l'individuo e le sue passioni. Winckelmann riassunse il suo concetto di bellezza greca in alcune righe, scritte a proposito di un busto greco ma valide per qualsiasi scultura classica: « La quiete e il riposo del corpo ne rivelano lo spirito nobile e armonioso che affronta i più grandi pericoli in nome della giustizia, che si prodiga per la difesa del suo paese e che porta la pace ai suoi

sudditi »⁴². Friedrich Schiller, nelle sue autorevoli *Lettere sull'educazione estetica del genere umano* del 1795, elogiò questo tipo di bellezza che nobilitava l'atto sessuale, altrimenti meramente istintivo, e vide nella bellezza classica il compimento del genere umano⁴³.

L'ideale greco che affascinava questi uomini, astratto e generale, si prestava a diventare un simbolo. Winckelmann era stato il promotore di quest'astrazione sostenendo che l'assenza di qualsiasi tratto individuale o accidentale fosse essenziale per la bellezza della scultura greca⁴⁴. Questo simbolo fu tuttavia messo in dubbio perché la nudità della scultura greca poteva minare la rispettabilità. Ad esempio, pur elogiando l'ideale classico di bellezza quale sintesi di corpo e di mente, Hegel riteneva che esso doveva essere purificato dalla sensualità coprendo gli organi sessuali e le altre parti potenzialmente pruriginose del corpo⁴⁵.

Non solo la rispettabilità, ma anche l'autenticità storica diventò argomento per stabilire che cosa potesse rappresentare la bellezza classica. Herder, riferendosi alla storicità come a un aspetto del risveglio della coscienza nazionale, scrisse che le opere d'arte greche « non fanno in che maniera noi (ad esempio, i tedeschi) vivessimo nel passato, in quale periodo storico vivessimo, e che cosa fosse a darci quella penosa sensazione di volere vivere in un'altra epoca, tra altri popoli (ad esempio, i greci) e sotto altri cieli »⁴⁶. Friedrich Schlegel lo esprime con chiarezza quando scrisse che la coscienza nazionale era l'elemento *sine qua non* di ogni arte. La replica di Goethe e di altri sostenitori della tesi di Winckelmann era che lo scopo dell'arte fosse quello di rappresentare il genere umano⁴⁷. La bellezza classica trasformò l'individuo in un simbolo immutabile e universalmente valido. Così, quando fu deciso di erigere un monumento al generale Blücher, che era stato uno degli artefici della disfatta di Napoleone, Goethe pretendeva che lo si rappresentasse come un Ercole nudo, mentre Christian Rauch propose di vestirlo con abiti contemporanei. La spuntò Rauch, che fece appello alla coscienza nazionale tedesca: « Le imitazioni classiche — scriveva — sembrano non aver nulla in comune con noi »⁴⁸. Tuttavia, nonostante il richiamo popolare alla storia, in un secolo che, a differenza dell'Illuminismo, si preoccupava delle

proprie radici, i simboli germanici non si adoprano mai per cancellare il richiamo agli antichi. Non è difficile spiegare la ragione della sopravvivenza e della forza dei simboli classici, perché, mentre i simboli storici erano necessari per risvegliare l'autocoscienza nazionale, la nazione doveva garantirsi uno « spicchio di eternità » per acquistare l'apparenza di una forza immutabile capace di elargire sicurezza e protezione. I classici, almeno in questo, servirono allo scopo.

Le dimensioni storiche del nazionalismo trovarono molte forme di espressione simbolica, dai libri alla pittura, dal cerimoniale al ballo popolare⁴⁹. Il gotico svolse una funzione importante in questo simbolismo, e statue medievali come il *Bamberger Reiter* (il cavaliere di guardia alla cattedrale di Bamberg) rimasero esemplari dello spirito tedesco. Anche il modello greco ebbe un ruolo importante nell'autorappresentazione nazionale, ispirando, ad esempio, il disegno di molti monumenti nazionali e — aspetto molto significativo per il nostro argomento — fornendo lo stereotipo del tedesco ideale e della sua virilità. Le donne, come vedremo, vennero rappresentate mediante i simboli medievali piuttosto che attraverso lo spirito elevato e armonioso della Grecia. La nudità delle sculture maschili greche come aspetto dell'autorappresentazione nazionale non cessò mai di preoccupare, e la sua latente minaccia alla rispettabilità ci accompagnerà per tutto il libro. Quello che lo storico dell'arte Wilhelm Lubke scriveva nel 1869 fu in generale accettato non solo per la scultura, ma anche per alcuni dipinti: « Come la scultura deve richiamare la realtà della carne e del sangue, essa deve altresì liberare [la figura] da tutti gli accidenti dell'individualità per imprimere all'opera un fine più alto, [...] e per questa intenzione il corpo apparirà sempre in una nobile ed altera nudità »⁵⁰.

Quest'ideale di bellezza classica fu assorbito dal nazionalismo, nella stessa maniera in cui questa ideologia verrà annettendosi, nel corso degli anni, molti movimenti e molte filosofie politiche. La nazione cercava di fornire dei simboli nei quali la gente potesse identificarsi. La bandiera, l'inno, i movimenti nazionali datano tutti dall'inizio del XIX secolo, e così pure gli stereotipi nazionali maschili e femminili. Questi simboli nazionali erano espressione del bisogno

imperioso di vedere e di toccare, di prendere parte a una realtà che stava diventando sempre più complessa e sconcertante. L'autorappresentazione visiva della nazione era altrettanto importante della molto più rammentata letteratura del nazionalismo.

La nazione tutelò l'ideale di bellezza dalle passioni più basse dell'uomo e l'aiutò a trasformarsi in un simbolo di autocontrollo e di purezza. Lo stereotipo nazionale e quello della classe media erano identici. Nel caso femminile, lo stereotipo, fosse Germania o Marianna, si uniformava, in materia di rispettabilità, all'ideale tipo-Madonna associato alla regina Luisa di Prussia. L'uomo bello preoccupava di più: modellato sull'esempio della scultura greca, era potenzialmente un simbolo di erotismo maschile. La mascolinità forniva la norma alla società, e il suo simbolo doveva essere portatore di segni chiari e privi di ambiguità. Per questo il nazionalismo cercò di esorcizzare l'omoerotismo della bellezza maschile e di renderla rispettabile; e tentò pure di assorbire tutti i latenti aspetti erotici delle relazioni personali tra uomini, come ci dimostrerà la storia dell'amicizia.

Il nazionalismo e la rispettabilità assegnarono a ciascuno un ruolo nella vita: uomo e donna, normale e anormale, nativo e straniero; qualsiasi confusione tra queste categorie minacciava il caos e la perdita di controllo. I ruoli chiari e distinti assegnati agli uomini e alle donne erano fondamentali; essi ci terranno occupati lungo tutto il nostro studio. È significativo che John Wesley avesse già espresso questa divisione attraverso i suoi stereotipi di uomo e di donna. La mascolinità significava intensità di sentimenti e serietà, mentre la femminilità era espressione di superficialità e spesso di frivolezza⁵¹. Il destino dell'immagine dell'ermafrodito o dell'androgino, metà uomo e metà donna, durante il XIX secolo, costituisce la più impressionante illustrazione dell'importanza dei ruoli sessuali stabiliti e immutabili come componenti della struttura della società e della nazione. Nella prima metà del secolo, l'androgino era ancora approvato come un simbolo pubblico di armonia umana, ma con il volgere del secolo la sua immagine, connotata da un'ambiguità dei ruoli sessuali, si trasformò in quella di un mostro, tanto che Aubrey Beardsley, l'artista, poté usarla per scandalizzare la

suscettibilità delle classi medie⁵². Nel 1903, Otto Weininger, nel suo lettissimo *Sex and Character* (Sesso e carattere), fece della confusione dei ruoli sessuali la discriminante del suo antisemitismo: gli ebrei si comportavano come donne e non come uomini, essendo incapaci di controllare le loro passioni. La stessa accusa fu diretta contro altri estranei, come coloro il cui comportamento e le cui pratiche sessuali venivano considerate anormali.

Accanto all'idealizzazione della mascolinità come fondamento della nazione e della società, la donna, spesso accusata di superficialità e di frivolezza, venne al contempo idealizzata come la vestale della moralità e dell'ordine pubblico e privato. « Portare ordine e quiete nella famiglia di un uomo — leggiamo alla fine del XVIII secolo — è una maniera migliore di conservare un marito di quanto non lo sia il bell'aspetto » ⁵³. Come vedremo ripetutamente, la donna, quale simbolo nazionale, era custode dell'ordine tradizionale, e, sempre, esempio di virtù. Il dottore Rozier riassunse questa funzione dell'immagine femminile quando scrisse che, in una donna, la bellezza e la decenza non possono venir separate; e ciò che espresse nel suo libro del 1822, *Medicai and Moral Letters* (Lettere mediche e morali), ancora una volta richiama alla mente la medicalizzazione della moralità⁵⁴. La virtuosa *Pamela* di Samuel Richardson (1740), ossessionata dalla castità, sempre moralizzatrice, influenzò non solamente l'Inghilterra ma anche la Germania⁵⁵.

La donna non venne relegata solo nella famiglia, ma qualsiasi ruolo le fosse assegnato era concepito in termini passivi anziché attivi: essa era una vestale, una protettrice e una madre. Bertrand, il cui museo fornisce un ottimo esempio del radicarsi della rispettabilità, ne diede una rappresentazione visiva: la forza era una prerogativa maschile, mentre le donne dovevano esemplificare la bellezza e la buona creanza⁵⁶. Queste opinioni saranno spesso ripetute nel corso di questo libro; ma sarebbero certo suonate assurde alle donne aristocratiche del XVIII secolo, per molte delle quali la bellezza significava licenziosità. L'uomo era attivo e la donna passiva, e i due ruoli non dovevano essere confusi: che un uomo permettesse che il proprio corpo fosse utilizzato come quello di una donna era uno dei tradizionali motivi polemici contro

l'omosessualità ⁵⁷, a quel punto rafforzato dall'importanza annessa alla mascolinità e alla virilità come simboli della rispettabilità.

Come simbolo nazionale, la donna era la custode della continuità e dell'immutabilità della nazione, l'incarnazione della sua rispettabilità. È significativo che i poeti che celebrarono le guerre di liberazione tedesche contro Napoleone, scegliessero come simboli Hermann o Arminio piuttosto che Germania. Il tedesco che aveva sconfitto la legione romana era il simbolo più appropriato per coloro che « combatterono tra uomini », come aveva scritto Arndt, in un'epoca in cui l'ideale moderno di virilità stava appena nascendo. Germania era spesso raffigurata con un castello medievale poggiato sulla testa, drappeggiata nei suoi lunghi abiti, con lo sguardo rivolto al passato; Britannia, invece, che indossava un'armatura, evocava l'antichità. Entrambe venivano rappresentate sedute. Se Marianna, durante la Rivoluzione francese e, di nuovo, nel 1830 quando guida la folla nel famoso quadro di Delacroix, era sommariamente vestita, non appena divenne un simbolo nazionale si coprì in maniera casta e accettabile. L'ideale della famiglia e il simbolo pubblico si rinforzavano l'un l'altro.

Il trionfo della famiglia nucleare, rispecchiato così bene da Bertrand, coincise con l'ascesa del nazionalismo e della rispettabilità. La moderna famiglia ristretta si sviluppò nel XVIII secolo sostituendo i concetti più vecchi di parentela. Questa famiglia rimase patriarcale, e anche l'istituto del matrimonio venne rafforzato mediante le nozze obbligatorie in chiesa e la registrazione. La famiglia nucleare dovette incoraggiare i legami sentimentali tra uomini e donne, dal momento che il matrimonio non fu più considerato alla stregua di una transazione commerciale; nello stesso tempo, definì i ruoli sessuali molto più chiaramente di quanto non avesse fatto l'unità più larga costituita dalla parentela, che continuava a prevalere nelle campagne. L'industrializzazione e la divisione del lavoro furono decisive nello sviluppo della famiglia, perché gli affari economici e il governo della casa non resistettero più a lungo sotto lo stesso tetto: la padrona di casa smise di fare i conti e di seguire gli apprendisti e gli articoli venduti, e finì

per sovrintendere soltanto al personale domestico⁵⁸. La distanza tra il posto di lavoro e la propria abitazione divenne un segno di prestigio. Alla fine del secolo, Theodor Fontane, scrivendo nel 1892, fece del giardino tra la villa dei Treibels e la fabbrica un simbolo della pretensione borghese. La famiglia nucleare manteneva l'ordine assegnando a ogni membro un proprio ruolo.

L'amore per il focolare domestico caratterizzò la famiglia moderna ideale, il « nido accogliente » nel quale ognuno potesse trovare rifugio dalle affezioni del mondo esterno. Negli anni Trenta dell'Ottocento il romanziere Bertold Auerbach scrisse che le celebrazioni della famiglia potevano tranquillamente rimpiazzare le festività religiose⁵⁹. Le famiglie, in realtà, non erano così autocontenute, e il detto che la casa di un uomo è il suo castello non fu mai qualcosa di più che un pio desiderio. Lo Stato giunse a regolare il matrimonio e il divorzio: a dire il vero, una certa riluttanza a intervenire nei recessi più privati della vita familiare fu dimostrata dall'incapacità, almeno fino al 1908, di approvare una legge sull'incesto in Inghilterra⁶⁰; e benché in Germania lo Stato avesse meno scrupoli, la legislazione codificata è avara di indicazioni sulla vera funzione della famiglia come organo sociale di controllo della sessualità. È chiaro, invece, come questa funzione fosse di fatto esercitata sui figli: l'intero sistema di educazione, sia all'interno che all'esterno della famiglia, faceva perno sull'insegnamento della virtù e sul rifiuto del vizio, allo stesso modo in cui la formazione della personalità e l'insegnamento della rispettabilità si svolgeva soprattutto sui libri. Per il mantenimento della gerarchia e dell'ordine familiare, e quindi della rispettabilità, assunse un ruolo centrale la funzione disciplinare del padre. Non è fuori luogo ricordare come, nel XVIII secolo, la maledizione che un padre lanciava su un figlio ribelle fosse considerata fomite di possibile rovina, fisica e mentale, del figlio. Rétif scrisse infatti, nel 1779, « la storia di un uomo che l'anatema del padre precipitò nel libertinaggio »⁶¹. Di norma, la maledizione paterna veniva esercitata su quel figlio, o su quella figlia, che avesse trascurato di scegliersi un coniuge approvato o avesse deviato dalle norme sessuali accettate.

Per quanto non si sia in grado di misurare la forza e la

debolezza di questa funzione di vigilanza, sembrerebbe che la rispettabilità non ne fosse minacciata. Le molte Bibbie e gli Shakespeare « per famiglia » espurgati apparirono proprio nel momento in cui la famiglia nucleare stava cominciando ad affermarsi. Il loro scopo era quello di tenere la classe media quotidianamente lontana dalla tentazione. La famiglia fornì un sostegno dal basso a quella rispettabilità che la nazione tentava di rafforzare dall'alto.

Gli ideali nazionali dovevano essere penetrati anche nella famiglia, benché si sappia poco di questo processo. Possiamo farci un'idea della maniera in cui i padri fossero soliti richiamarsi al nazionalismo per rafforzare i propri poteri patriarcali, ricorrendo ai romanzi dell'epoca e ai ricordi di coloro che si ribellarono a questa disciplina. Si riteneva che la famiglia rispecchiasse lo Stato e la società: i conservatori, come W. H. Riehl nel suo *Die Familie* (La famiglia, 1854), ne mettevano in risalto la struttura gerarchica e la esaltavano come conservatrice dell'ordine; la famiglia, attraverso il ruolo patriarcale del padre, educava i propri membri al rispetto dell'autorità: « lo Stato tedesco raccoglierà il frutto seminato da una famiglia di questo genere »⁶². In precedenza, padre Jahn, il fondatore dei Ginnasti e del movimento della fratellanza, aveva chiamato la famiglia la sorgente dello spirito nazionale ⁶³.

Certo, gli esasperati concetti di mascolinità e di virilità potevano scontrarsi con l'ideale della famiglia. E in effetti, la glorificazione, che incontreremo spesso, della comunità di uomini portò qualcuno alla conclusione che la società poggiasse sulle spalle dei maschi non sposati. D'altro canto, l'opinione prevalente scorgeva nella famiglia un efficiente e immediato sostituto dello Stato nel controllo delle passioni là dove esse si manifestavano. La famiglia costituiva il primo posto di blocco, un indispensabile agente del controllo sessuale, indirizzato dai medici (molto spesso dal medico di famiglia), dagli educatori e dalla nazione stessa. Ogni minaccia alla sua sopravvivenza avrebbe messo a repentaglio il futuro della nazione; i timori che si nutrivano nei suoi confronti, e quindi nei confronti della nazione, erano strettamente connessi come vedremo, al problema della crescita della popolazione.

Come abbiamo detto, il nostro studio si concentrerà sulla

Germania, utilizzando come punto di riferimento principale, a scopi comparativi e per aggiungere un'altra dimensione, l'Inghilterra.

Il risveglio protestante del XVIII secolo coinvolse direttamente questi paesi, lasciando una medesima impronta sul tenore di vita che altre regioni invece non condivisero; naturalmente, il principio dei buoni costumi e della sessualità borghesi, che sono il nostro argomento, si diffusero un po' ovunque in Europa. La differenza di tono tra le nazioni protestanti e quelle cattoliche ben si riflesse nel rapporto di odio-amore di moltissimi tedeschi e inglesi verso il cosiddetto meridione cattolico. Quando scrittori tedeschi come Thomas Mann paragonarono il Sud al peccato e all'immoralità, o quando la letteratura popolare inglese si popolò di « dagos » e di anime nere « portoghesi », il contrasto Nord-Sud rappresentò solo un ulteriore espediente per puntellare la rispettabilità. Coloro che erano prigionieri della rispettabilità nel Nord protestante proiettavano le proprie fantasie sessuali proibite sulle nazioni e sulle regioni straniere. Non fu soltanto il Sud cattolico, in realtà rispettabile quanto il Nord, a soddisfare questo scopo, ma anche il deserto arabo e i suoi abitanti, come avremo occasione di ricordare più avanti: « Il loro spirito è libero, le loro misure sconfinite, il deserto è lì dischiuso »⁶⁴, così Edward Gibbon idealizzava gli arabi nel suo *Decline and Fall of the Roman Empire* (Declino e caduta dell'impero romano, 1776-85).

Una differenza più marcata tra le nazioni cattoliche e quelle protestanti la si coglie nell'iconografia nazionale, che è di essenziale importanza per il nostro argomento. Vi è infatti una sorprendente somiglianza tra gli stereotipi nazionali inglese e tedesco, tra i loro ideali di mascolinità e il loro modo di concepire il ruolo delle donne. E se questi concetti erano con tutta probabilità condivisi, in una certa misura, anche dai paesi cattolici, essi si manifestarono solo occasionalmente e dovettero esser stati assai meno diffusi. Certo, Marianna assomiglia a Germania o a Britannia nel ruolo di custode casta e pura della propria nazione. Ma il modello maschile, con le sue sfumature di omoerotismo, è più difficile da ritrovare in Italia o in Francia. Dal momento che non esistono storie comparate della sessualità o dell'iconografia nazionale, era

necessario cominciare con due nazioni che condividessero una stessa tradizione evangelica e un'analoga iconografia, per quanto grandi potessero essere le differenze tra i rispettivi nazionalismi e le strutture politiche.

C'è una differenza che colpisce immediatamente: mentre in Germania il pietismo ebbe un impatto diretto sull'orientamento del nazionalismo, l'effetto dell'evangelicalismo sul nazionalismo inglese fu molto meno pregnante; ma in quel momento l'Inghilterra era una nazione unita e potente, mentre la Germania stava lottando per l'unità. Sono comunque le somiglianze a sorprendere, dal momento che le differenze tra Inghilterra e Germania sono ormai assodate e conosciute; sono, anzi, diventate parte integrante del mito nazionale inglese.

Il patrimonio morale condiviso dall'Inghilterra e dalla Germania, la loro crociata contro la Rivoluzione francese, portarono al trionfo, in questi paesi, la rispettabilità come strumento di controllo delle passioni, e favorirono gli ideali di bellezza, di amicizia e di amore che si supponeva potessero trascendere la sessualità. In ogni caso, il XIX secolo non rimase insensibile ad atteggiamenti tolleranti, che vengono generalmente associati a periodi più recenti. Anzi, Michel Foucault ha sostenuto che la maggiore libertà di discorso sulla sessualità verificatasi nel XIX secolo sta a dimostrare come quell'epoca fosse assai meno ossessionata dalla necessità di reprimere la sessualità di quanto non si sia ritenuto⁶⁵. Senza dubbio, con la fine del secolo, si manifestò una più franca familiarità nei discorsi sulla sessualità di quanto non fosse accaduto prima, e ciò che veniva considerato anormale emerse più di frequente. Ma la conclusione di Foucault è stata respinta da quegli stessi contemporanei che spesso sono rimasti delusi nella loro battaglia per strappare anche piccole concessioni alla società. Inoltre, come vedremo, anche le femministe, gli omosessuali e le lesbiche hanno rivelato una sostanziale adesione alle norme fondamentali e agli stereotipi della rispettabilità, desiderando solamente piegare le sbarre della loro gabbia, anziché svellerle.

I. VIRILITÀ E OMOSESSUALITÀ

I

L'ideale di virilità fu alla base dell'autodefinizione della società borghese e dell'ideale nazionale. Ci si appellò alla virilità per proteggere l'ordine costituito dai pericoli della modernità che minacciavano la chiara distinzione tra ciò che era considerato normale e l'anormalità. Inoltre, essa fu il simbolo della vitalità spirituale e materiale della nazione; esortava alla forza fisica e mentale, ma non a quella brutta — le energie dell'individuo dovevano essere sempre tenute sotto controllo. La quieta nobiltà di Laocoonte rappresentava il modello ideale.

Anche le donne ebbero un proprio ruolo simbolico nella mistica nazionale: incarnarono infatti simboli nazionali come Germania e Marianna. Ma questi simboli femminili, come abbiamo visto, erano più pacati che dinamici, implicavano l'immutabilità piuttosto che il progresso, fornendo lo scenario nel quale gli uomini avrebbero deciso il destino delle nazioni. La personificazione stereotipa della virilità si modellò su un ideale di bellezza maschile sviluppatosi con la riscoperta della Grecia nel XVIII secolo, mentre l'immagine della donna nell'iconografia nazionale tedesca o inglese si formò assai di frequente sulle rappresentazioni della Vergine Maria.

La virilità, come abbiamo già accennato, si modellò sull'ideale aristocratico della cavalleria quale esempio di virtù in un mondo in cambiamento e quale modello per alcuni dei suoi comportamenti; e fu senza dubbio un concetto borghese: durante le guerre della Rivoluzione francese, gli eserciti dei cittadini sostituirono quelli di mestiere, come accadde in Inghilterra e in Germania, dove moltissimi volontari delle classi medie seguirono la propria bandiera, mossi

dall'attaccamento alla nazione e dal desiderio di mettere alla prova la propria virilità. Questo fenomeno senza precedenti assicurò un posto preminente all'ideale della mascolinità nell'immagine che di se stessa veniva costruendo la borghesia proprio nel momento decisivo della sua affermazione sociale. I poeti delle guerre tedesche di liberazione glorificarono la virilità, mentre i drammi, per esempio quelli di Klopstock e di Kleist, sulla *Herrmannschlacht* (la vittoria di Arminius sulle regioni romane) esaltarono la forza, il predominio e la crudeltà.

La virilità, ricordiamolo, rafforzò la divisione del lavoro, che la società borghese pretendeva non solo nella vita economica ma anche in quella sociale e sessuale: i ruoli dei sessi dovevano essere ben differenziati, e anche ai bambini venne assegnata una sfera separata. La divisione del lavoro all'interno della famiglia, e la distinzione tra mascolinità e femminilità venivano riaffermate di continuo come imperativi dell'epoca moderna. Richardson, nella sua *Pamela*, aveva insistito sulla necessità di una gerarchia, che fu costantemente riproposta durante le guerre tedesche di liberazione: alcuni tra i più insigni volontari dedicarono le proprie spade alla regina Luisa di Prussia, come i cavalieri alle proprie dame, e Theodor Körner ammonì, in una poesia, che coloro che si fossero rifiutati di partire volontari non sarebbero mai più stati baciati da una ragazza tedesca né rallegrati da una canzone o dal buon vino tedeschi¹. Il ruolo delle donne, come vedremo più avanti, si era ormai chiarito perfettamente, e questo punto di vista non cambiò col passare del tempo. Per esempio, il medico Albert Moll, molti anni dopo, come estrema espressione della propria simpatia per il movimento delle donne che stava battendosi per i propri diritti, si lamentò del fatto che le donne venivano assomigliando sempre più agli uomini, e gli uomini alle donne: la differenziazione sessuale doveva essere mantenuta a tutti i costi se si desiderava che la cultura continuasse a fiorire². Havelock Ellis, il più tollerante dei sessuologi, era allarmato dalla constatazione che il dualismo maschile-femminile veniva messo a repentaglio³.

L'ordinata divisione del lavoro, e con essa una vita familiare stabile, fu ritenuta essenziale per affrontare i rapidi cambiamenti verificatisi molto prima del movimento per i

diritti delle donne, in un periodo in cui la rispettabilità e il moderno nazionalismo cominciavano ad affermarsi e la rivoluzione industriale si stava diffondendo per l'Europa. Se la borghesia aveva generato un dinamismo sociale tipico della modernità, essa cercò anche gli strumenti per tenerlo sotto controllo. L'ideale della rispettabilità, raffinandosi con i risvegli religiosi del XVIII secolo, fu il cemento che tenne insieme questa struttura.

Tutti coloro che attaccavano le norme del comportamento borghese o trasgredivano i limiti circoscritti dell'attività maschile e femminile vennero considerati degli anormali — gli stranieri al di fuori della tribù — e giudicati minacciosi per la società.

I criminali abituali o i cosiddetti pervertiti sessuali appartenevano, naturalmente, a questa categoria, come pure gli stranieri (per molti tedeschi i francesi peccavano di virilità) e gli ebrei, che, come vedremo, vennero talvolta accusati di confondere i ruoli sessuali.

La perversione sessuale fu ritenuta una minaccia per l'esistenza della classe media quasi quanto l'agitazione delle classi inferiori, e certo assai più dell'arroganza dell'aristocrazia. Gli omosessuali forniscono un esempio particolarmente calzante di come il margine tra normale e anormale fosse sempre più nettamente tracciato, per l'ascesa della rispettabilità e l'importanza che essa annetteva alla mascolinità: si riteneva che essi rappresentassero non solo la confusione dei sessi, ma anche l'eccesso sessuale — lo sconvolgimento di un delicato equilibrio della passione. « L'energia che l'animale primitivo ripone quasi esclusivamente nel sesso — raccomandava Lord Baden-Powell rivolgendosi ai suoi giovani *boy scouts* subito dopo la prima guerra mondiale — si è rivolta nell'uomo verso tutt'altre attività, come l'arte, la scienza »⁴. L'omosessuale era considerato, in questo contesto, un primitivo; nel primo Ottocento venne invece associato a ogni tipo di ribellione: ad esempio, in Inghilterra fu accusato di fornire aiuto e ospitalità al nemico durante le guerre della Rivoluzione francese⁵.

È illuminante analizzare il cambiamento di atteggiamento che ebbe la Chiesa cattolica nei confronti dei « pervertiti », rispetto al protestantesimo che determinò in così larga misura

la rispettabilità tedesca e inglese. La teologia cattolica, come abbiamo accennato in precedenza, prima che la virilità fosse diventata così importante, non aveva tracciato una linea immutabile tra il normale e l'anormale: l'omosessualità era condannata come un atto commesso contro l'ordine divino e quindi contro natura; le pratiche omosessuali conducevano al castigo divino, non solo sotto forma di ribellioni o rivoluzioni, ma anche di catastrofi naturali come la distruzione della città di Lot, alcuni abitanti della quale avevano praticato questo vizio innaturale. Il termine omosessuale fu coniato dalla medicina e solo lentamente nella seconda metà dell'Ottocento rimpiazzò il tradizionale « sodomita ». Nondimeno, i teologi morali cattolici avevano spesso messo in rilievo il fattore biologico dell'omosessualità, indagando se l'atto omosessuale avesse imitato, nelle posizioni, il comportamento eterosessuale, quale ruolo avesse ricoperto l'individuo nell'atto (la posizione passiva era spesso punita con maggiore severità di quella attiva) e, cosa più importante, se l'atto fosse stato consumato o meno. La graduazione cattolica del peccato fu utilizzata anche in questo caso, nel quadro, comunque, di una globale condanna del cosiddetto vizio contro natura⁶.

Gli otto volumi della *Theologia moralis* (Teologia morale, 1749-53) scritti da Alfonso Maria de' Liguori, che divennero il manuale dei padri confessori, tracciavano una netta distinzione tra peccato mortale e peccato veniale. Per determinare se fosse stato commesso un peccato mortale, Liguori si chiedeva se la cosiddetta attività sessuale anormale fosse praticata abitualmente e facesse parte di una ricerca del piacere e del godimento, la quale, a seconda dell'intenzione della persona, poteva comportare un peccato mortale, oppure, se fosse stata semplicemente accidentale, come una polluzione notturna, poteva essere perdonata. La masturbazione, col suo spreco di seme, poteva, in questa maniera, essere più mortale dell'omosessualità, qualora questa non fosse stata fisicamente consumata⁷. Benché Liguori convenisse, in linea di massima, con i protestanti sul rifiuto della nudità del corpo quale tentazione del vizio, si può ritenere che egli abbia cercato di perfezionare anche questo generale principio morale della cristianità⁸.

I protestanti non conobbero tutte queste sottigliezze che

finivano per rendere confuso il limite tra sesso normale e sesso anormale. Giovanni Calvino, commentando il severo giudizio del libro di Isaia sulle donne dissolute e arroganti, ammoniva che Dio avrebbe punito non solo le donne e i loro mariti, ma anche lo Stato che avesse tollerato questo comportamento⁹. Ogni atto sessuale al di fuori del matrimonio, o a scopo non procreativo, venne condannato inequivocabilmente: si commetteva un peccato anche soltanto a immaginarlo. Certo, anche il protestantesimo utilizzò una casistica di istruzioni pratiche per il migliore comportamento possibile, durante la vita, degli uomini e delle donne, ma il suo realismo morale circa quel che lo Stato e i suoi governanti dovevano fare contrastava nettamente con i categorici imperativi sul comportamento — e sui pensieri — dell'individuo. Il concetto di « sacra simulazione » o di « inganno a buon fine »¹⁰ valeva solo nel governo della cosa pubblica, come quando, per esempio, Giosuè aveva aggirato l'ordine divino per salvare il suo popolo. Il puritano William Perkins, riferendosi alla casistica cattolica, scriveva nel 1608 che, per l'individuo, « qualsiasi cosa che non si conformi alla legge di Dio è peccato, anche se sostenuta dal consenso della volontà »¹¹. L'inflessibilità protestante nel giudicare il comportamento individuale aveva dunque una lunga tradizione alle spalle nel momento in cui pietismo ed evangelicalismo fecero la loro comparsa e strinsero ancor più i freni. Questo rigore morale, che era stato la chiave di volta dell'offensiva della rispettabilità, contribuì a differenziare l'intensità della moralità borghese tra i paesi protestanti e quelli cattolici; anzi, la cosiddetta « permissività sessuale » di Liguori scandalizzò i circoli protestanti e fu utilizzata nel corso del XIX secolo negli attacchi contro la Chiesa cattolica. La permissività cattolica, si disse, stava logorando la fibra morale del popolo tedesco, minando così la prosperità della nazione¹².

Tuttavia, già nella seconda metà del XIX secolo, anche la Chiesa cattolica era diventata molto più rigorosa nei confronti di ogni comportamento che potesse mettere in pericolo la santità del matrimonio e della famiglia. In Belgio, nel 1909, i vescovi cattolici si pronunciarono contro l'onanismo, intendendo con ciò tutte le forme di *coitus interruptus*-, poco tempo dopo, le altre Chiese nazionali seguirono l'esempio. I

vescovi tedeschi sostennero la lotta contro il declino delle nascite: avere dei figli era, a un tempo, un dovere cristiano e patriottico ¹³. Queste prese di posizione contribuirono a tracciare un confine più netto tra la sessualità normale e quella anormale, anche se la Chiesa cattolica continuò sempre a manifestare maggiore tolleranza nel definire un'effettiva colpevolezza. Per questo l'ortodossia cattolica, ferma nella condanna dell'ateismo e dell'illuminismo, era indulgente nel concedere che i piaceri di questo mondo potessero essere sperimentati con moderazione ¹⁴.

Alla concezione più rigida degli evangelici e dei pietisti non mancò il sostegno della corporazione medica. Anzi, nel corso del XIX secolo, furono proprio i dottori a stimolare la consapevolezza dell'omosessualità come problema sociale ¹⁵; in un certo qual modo, si sostituirono ai ministri del culto nel ruolo di custodi della normalità. « Siamo responsabili — proclamava il direttore della rivista medica inglese « The Lancet » nel 1819 — dell'impiego della nostra specifica autorità nel promuovere la purificazione e il benessere della società » ¹⁶. Verso la fine dell'Ottocento, uno dei personaggi omosessuali di Proust riassume così il ruolo crescente della medicina nel controllo della sessualità: « il mio confessore non poté trovare nulla da dirmi, mentre il dottore mi disse che ero malato » ¹⁷.

La medicalizzazione dell'omosessualità, nel corso del XIX secolo, contribuì a tracciare un limite netto tra la sessualità normale e quella anormale. La medicina legale venne in aiuto ai giudici e alle giurie nel tentativo di rafforzare le leggi contro la sodomia, delineando uno stereotipo da utilizzare per l'identificazione degli omosessuali.

Se, all'inizio dell'Ottocento, l'illuminismo aveva favorito la depenalizzazione dell'omosessualità — infatti il Codice napoleonico del 1810 puniva soltanto la seduzione di minori o l'atto di violenza — verso la fine del secolo, invece, la legislazione fu nuovamente inasprita. L'Inghilterra non fu toccata dal Codice napoleonico: la pena di morte per gli omosessuali fu abolita solo nel 1861; in Scozia addirittura nel 1889. Alcuni Stati tedeschi, come la Baviera, seguirono l'esempio del Codice e condannarono la confusione tra atti immorali commessi da singoli individui e delitti commessi

contro lo Stato. La moralità sessuale era una sfera privata fino al momento in cui non interferiva con i diritti altrui. Altri Stati, come la Prussia, la vecchia nemica di Napoleone, non seguirono questo esempio: mentre la pena di morte fu abolita, a partire dal 1851, l'attività omosessuale fu punita con la prigione e la perdita dei diritti civili. Tale provvedimento diventò legge del Reich nel 1871, dopo l'unificazione tedesca, all'articolo 175 del nuovo codice penale. L'abolizione della pena di morte in Inghilterra fu seguita nel 1885 dal Criminal Law Amendment, che puniva le pratiche omosessuali commesse sia in pubblico che nella sfera privata. Questi atti erano ritenuti un « oltraggio al pudore » tale da fornire ai giudici un'ampia discrezionalità. L'inasprimento della legislazione in Inghilterra e in Prussia venne giustificato con motivi secolari, piuttosto che religiosi: per quanto la medicina non potesse più giustificare la punizione degli omosessuali, era il senso di giustizia della gente a esigerlo ¹⁸.

La scienza medica, dunque, giustificò la criminalizzazione dell'omosessualità, come aveva fatto in precedenza la Chiesa; cercò di identificarla, per aiutare le corti di giustizia e i giudici, costruendo uno stereotipo dell'omosessuale. Lo statuto medico dell'omosessualità finì col determinare la maniera stessa in cui la società percepiva l'omosessuale. Questo stereotipo venne elaborato recuperando alcuni elementi delle precedenti nozioni sulla devianza sessuale. Secondo *L'onanisme* (L'onanismo, 1758) di Simon André Tissot, la *maladie des nerves* che portava alla masturbazione (considerata un'anormalità sessuale) causava anche ogni altra sorta di malattia fisica, ed esauriva le facoltà spirituali dell'anima; la masturbazione stessa portava all'imbecillità ¹⁹. Abbiamo già ricordato come le statue del museo delle cere di Parigi nel tardo XVIII secolo servissero da lezione pratica sugli effetti distruttivi dell'intemperanza sessuale. La stanchezza e la predisposizione al nervosismo che si supponeva fossero causate da questa intemperanza, venivano ora considerate dalla scienza medica come un pericolo per la mascolinità. L'immaginario medico cominciò a preoccuparsi dell'uomo non virile — una categoria non limitata agli omosessuali. Medici ed educatori erano ossessionati dalle abitudini sessuali dei pazienti che avevano in cura. La masturbazione e l'omosessualità non erano considerate innate,

ma attribuite a cattivi pensieri o a disturbi nervosi. In effetti, durante il XIX secolo, l'origine della maggior parte delle malattie veniva rintracciata in un deterioramento dello stato nervoso; per questo motivo finivano talvolta con l'essere dei problemi politici e sociali.

I *Lineamenti di medicina legale*, scritti dal medico Johann Valentin Müller nel 1796, testimoniano il punto di vista medico a proposito di coloro che trasgredivano le convenzioni. Müller si rifiutava di distinguere fra tipi differenti di omosessualità, alcuni meno ripugnanti di altri. Il vizio, non importa come praticato o consumato, comportava conseguenze private e pubbliche. Come molti medici che in quel periodo stavano scrivendo sull'omosessualità, il suo scopo immediato era quello di agevolare i tribunali a riconoscere i « perversi » per poterli poi condannare. In quello che doveva diventare l'approccio tipico di questi testi, egli esordiva con le presunte cause psicologiche dell'omosessualità e procedeva a descriverne i segni esteriori: l'assunto era che l'aspetto esteriore tradisse sempre la segreta pratica del vizio: i tratti rivelatori comprendevano gli occhi arrossati, la spossatezza, gli accessi di depressione e la trascuratezza dell'aspetto personale — o il fatto che la testa del soggetto tendesse distrattamente a stare inclinata²⁰. Müller tentò di mettere in relazione tutte le principali perversioni sessuali, sostenendo, per esempio, che la masturbazione portava all'omosessualità, un'idea che R. von Krafft-Ebing, molto più tardi, nella sua famosa *Psychopathia sexualis* del 1892, ribadì ulteriormente²¹. Con una pratica perversa che slittava in un'altra, il fossato tra normalità e anormalità divenne sempre più largo. Müller considerava la « malattia » del sesso non convenzionale un pericolo per la salute dello Stato²². Le sue argomentazioni riapparirono spesso durante il XIX secolo a giustificazione della punizione del vizio: la sodomia e la masturbazione portavano all'impotenza e quindi allo spopolamento; la segretezza che si accompagnava alla sessualità deviante assomigliava a una cospirazione che semina odio contro lo Stato; gli uomini e le donne che praticavano tali vizi mancavano sia di senso morale che di responsabilità civile; la loro anima era incapace di spiritualità quanto il loro corpo era fiacco e senza tono²³.

Mezzo secolo più tardi, Abroise Tardieu, nella sua opera del

1857 *I crimini contro la morale dal punto di vista della medicina legale*, mise in rilievo l'aspetto femminile e il corpo malato quali segni esteriori dell'omosessuale maschio, la cui « malattia » egli attribuiva a un'immaginazione e a una fantasia incontrollate²⁴. Johann Ludwig Caspar, forse la maggiore autorità della medicina legale alla metà del secolo scorso non solo in Germania ma anche altrove, si rifiutava di vedere nell'omosessualità la causa delle altre malattie del corpo, pur ritenendo, anch'egli, bizzarri negli omosessuali l'aspetto e le movenze²⁵. Infine, il dottore P. Möbius, nel suo *Sessualità e degenerazione* del 1903, oppose lo stereotipo fisico del deviante sessuale all'« essere umano sano », che egli raffigurava come « molto agile e alto, con una faccia mai sgradevole »²⁶. La salute veniva dunque paragonata alla virilità; e Adolf Hitler avrebbe usato in continuazione la locuzione « agile e alto » per descrivere il tedesco ideale.

Molto prima di Möbius, l'immagine della malattia e della depravazione era usata per controbilanciare gli emergenti modelli nazionali di virilità, simboleggiati dalle abbronzate statue greche, nelle quali il vigore e l'energia erano compensati da un'elegante armonia e dal senso della proporzione. Coloro che lavoravano a creare gli stereotipi scorgevano nel bel corpo maschile una manifestazione delle virtù maschiline. L'ideale di bellezza greca elaborato da Winckelmann si integrò nello schema dei valori borghesi in connessione al pudore, alla castità e alla purezza: l'eroe classico non aveva niente in comune con gli omosessuali di Müller o con gli stereotipi degli altri gruppi di abituali emarginati dalla società: gli ebrei, i malati di mente o i criminali — tutti uomini e donne spossati dal costante movimento, e privi sia degli ideali che della volontà di promuovere attività dotate di uno scopo²⁷.

Non è da pensare, comunque, che i modelli greci e la rispettabilità borghese fossero sempre così facilmente integrabili. Tanto Hölderlin quanto Schiller collegavano il proprio culto della bellezza greca non alla famiglia, ma all'amicizia maschile, al *Männerbund*, la cui popolarità non scemò mai nella Germania del XIX secolo²⁸. La commedia incompiuta sull'ordine di San Giovanni di Malta (*Die Malteser*), alla quale Schiller lavorò dal 1788 al 1803, avrebbe dovuto modellare il gesto eroico alla maniera greca: essa

rappresentava due cavalieri la cui appassionata amicizia trovava l'espressione più piena nel rapporto omosessuale. È abbastanza significativo che, quando il lavoro venne terminato da altri, molti anni dopo la morte di Schiller, e fu finalmente messo in scena nel 1865 e ripreso nel 1884, le scene incentrate sull'amore tra i due cavalieri venissero soppresse e che un tema minore nella prima stesura di Schiller, riguardante una ragazza greca, fosse, al contrario, ampliato²⁹. Il culto dell'amicizia maschile, del quale si era ampiamente nutrita la letteratura tedesca del XVIII secolo, fu considerato con crescente sospetto, anche se l'amore tra uomini era stato in genere riconosciuto, a differenza di quello tra uomini e donne, privo di sensualità. Qualcuno considerava ancora tale *Bund* come una precondizione dell'unità tedesca, d'accordo con Fichte nel sostenere che il vero amore dovesse trascendere le relazioni personali per abbracciare tutta la nazione³⁰; ma l'intimità di queste amicizie e il loro lessico sentimentale furono presi di mira allorché trionfarono la rispettabilità e il concetto di normalità. Degli ulteriori tentativi di spogliare le amicizie maschili di ogni contenuto erotico ci occuperemo più avanti³¹; ci basti notare per il momento come, nonostante il potenziale pericolo di omoerotismo, non si rinunciò agli ideali greci di amicizia e bellezza, ma piuttosto li si adattò all'amore eterosessuale.

Nei primi decenni del XIX secolo, la bellezza maschile fu soprattutto il simbolo dell'ordine eterno e la garanzia di sanare un mondo malato. Friedrich Schiller, nel 1795, aveva visto nella bellezza la salvezza degli uomini dalle condizioni estreme di brutalità e di esaurimento³². Fra i tanti, Friedrich Theodor Vischer, il più importante esteta tedesco del secolo scorso, assegnò alla bellezza e alla virilità il compito di impedire il caos³³. Si sosteneva che l'ordine e l'armonia potessero tenere sotto controllo le passioni: alcune delle popolari poesie di Rupert Brooke, precedenti o contemporanee alla prima guerra mondiale, ritenevano una peculiarità inglese la combinazione di bellezza e di ordine³⁴; a loro volta, anche i tedeschi si erano già appropriati di questo ideale; in Francia, lo scrittore Henry de Montherlant riassunse questi ideali dopo il primo conflitto mondiale, quando descrisse com'era diventato « ebbro d'ordine » nel contemplare il corpo maschile che faceva mostra dei

propri muscoli rassodati dallo sport³⁵. Secondo Brooke, sia gli intellettuali che gli omosessuali difettavano nella pulizia del corpo e della mente: erano dei « mezzi uomini dalle sporche poesie e dalla cupa tristezza »³⁶. La preoccupazione di Brooke per la pulizia e la purezza era tipica della « generazione del 1914 », che sperava che la guerra potesse salvare la nazione dalla decadenza morale.

Il concetto di mascolinità, compresi i modelli di bellezza maschile mutuati dalla Grecia antica, fu assunto dai nazionalismi europei quale simbolo nazionale o stereotipo. L'ideale greco fu spogliato di ogni erotismo superstito, mentre ne furono accentuate l'armonia, la proporzione e la bellezza trascendente. Ci si aspettava che la virilità potesse sostenere tanto i valori immutabili in un'età di cambiamenti, quanto lo stesso processo di cambiamento, dinamico ma ordinato, e indirizzato verso uno scopo appropriato. La turpe controimmagine dell'omosessuale e del ma-sturbatore nervosi e scostanti, la cui fisionomia venne sempre più chiaramente delineata grazie alla medicalizzazione dei valori morali ed estetici, divenne un importante simbolo della minaccia portata al nazionalismo e alla rispettabilità dai rapidi mutamenti dell'età moderna.

Il nazionalismo cercava ispirazione nei valori preindustriali del passato, ancorando i propri ideali alle forze immutabili della storia, della natura e della bellezza eterna. La modernità, che la borghesia aveva contribuito a creare, appariva ora una minaccia alla stabilità. Il dualismo normale-anormale, già interpretato in termini estetici e medici, assunse un significato ulteriore, quello dell'autenticità contrapposta all'artificialità, della crescita armoniosa contrapposta a quella disordinata.

Dall'Ottocento in poi, i custodi del nazionalismo e della rispettabilità si sentirono minacciati dallo sviluppo della metropoli, centro apparente di un'età artificiale e irrequieta. Si riteneva che le metropoli finissero col distruggere le radici dell'uomo e portassero all'alienazione e alla passione sessuale più sfrenata. Si sosteneva, inoltre, che gli estremi del lusso e della povertà, che si trovavano così contigui nelle città, favorissero la pratica della devianza sessuale. Caspar utilizzò quest'argomento per spiegare il motivo per cui la sodomia prosperava (com'egli asseriva) nelle città italiane³⁷; anch'egli

era vittima del tipico contrasto, molto diffuso in Germania, tra un Sud sensuale e un Nord disciplinato. Qualche tempo dopo, Alois Geigel, un altro esperto in medicina legale, giunse alla medesima conclusione: le grandi città incoraggiavano il vizio³⁸. Quando la stampa londinese cominciò a riferire dei casi giudiziari di omosessualità, istituì di frequente l'analogia con le città bibliche di Sodoma e Gomorra³⁹. Gli oscuri e segreti recessi nel profondo della « giungla delle città » venivano comunemente considerati come i campi di coltura dell'omosessualità e della masturbazione: la devianza sessuale era legata ancora una volta alla cospirazione, all'oscurità, alla segretezza. Il villaggio o la cittadina immersi nella natura non possedevano cupe viscere nelle quali potesse fiorire il vizio; erano il simbolo di quei valori eterni non ancora investiti dal flusso impetuoso del tempo: qui la nazione e la virilità erano sensazioni palpabili, ognuno poteva ancora assaporare il passato salubre e felice. La città era il ricettacolo degli estranei — ebrei, criminali, malati di mente, omosessuali — mentre la campagna era la dimora di chi era nato sul proprio suolo. Queste opinioni, consuete a cominciare dalla metà del XIX secolo, furono riprese quasi alla lettera da Heinrich Himmler durante il Terzo Reich.

Ogni mito, ogni stereotipo, deve contenere un briciolo di verità per risultare credibile. Una subcultura doveva, perciò, esistere davvero in metropoli come Berlino o Londra, come molti lettori apprendevano dai giornali o dalla propaganda delle crociate puritane. Un'indagine, utilizzata dal dirigente del movimento per i diritti dell'omosessuale, Magnus Hirschfeld, nel suo *Terzo sesso di Berlino* (1904), catalogava i club, i ristoranti, gli alberghi e i bagni frequentati dagli omosessuali berlinesi; in effetti, Hirschfeld citava l'inchiesta per attestare il comportamento rispettabile della clientela⁴⁰, e infatti il suo libro era apparso in una collana intitolata « Documenti della vita nella grande città », che esplorava gli ambienti *bohémians*, le sale da ballo e così via: Berlino vi era rappresentata come la patria di tutti coloro che vivevano ai margini o al di fuori della società rispettabile.

Il medico berlinese pioniere dei sessuologi, Iwan Bloch, scrivendo, nella sua autorevole *Vita sessuale dei nostri tempi* del 1906, a proposito delle « vibrazioni » emesse quando gli

uomini e le donne cercavano di cogliere lo spirito dell'epoca moderna, elencava le tentazioni della grande città: le sale da ballo, i cabaret, che esistevano solo per ammazzare il tempo, sono descritti come poco più che dei sontuosi bordelli⁴¹. Il legame tra città e sessualità illecita veniva così ripreso e fatto valere anche per il XX secolo. Per Bloch, l'interiorità, essenziale se si voleva evitare l'eccesso sessuale, richiedeva la capacità di metter radici e trovare pace: una personalità autentica, nella pienezza della sua maturità, doveva saper tenere sotto controllo la sessualità⁴². La modernità, d'altra parte, incoraggiava l'omosessualità e la masturbazione, che Bloch, come molti dei suoi predecessori, riteneva ancora inclinazioni acquisite e riscontrabili soprattutto fra coloro che avevano ceduto alla tentazione⁴³.

Quando l'anormalità sessuale cominciò progressivamente a esser considerata in questo contesto estraneo, molto lontano dallo spirito rigeneratore della campagna, i nazionalisti avvertirono che il confine tra il normale e l'anormale doveva essere tracciato più chiaramente se si voleva proteggere la nazione dai suoi nemici. Nella seconda metà del XIX secolo, le teorie darwiniane esacerbarono l'animosità contro l'anormale: si riteneva che queste concezioni potessero essere applicate all'amministrazione della società umana, nella stessa maniera in cui i medici avevano teorizzato una giustificazione parascientifica per sostenere la necessità del rigore sessuale. La selezione naturale, che Darwin aveva visto agire tra gli animali, avrebbe ricompensato un salubre organismo nazionale, esente da malattie ereditarie e da debolezze morali. In parole povere, questo significava la consacrazione all'attività riproduttiva. « The Lancet » si oppose alla contraccezione quando se ne discusse l'utilità nel 1870, perché « una nazione prolifica in organismi sani può soppiantare e sommergere, nella lotta per l'esistenza, una nazione che si è abbandonata all'onanismo coniugale »⁴⁴; ma soprattutto, se solo i più forti sopravvivono, la crescita demografica dipenderà dall'eliminazione di quei vizi che minano la virilità degli uomini, conducono alla malattia fisica e indeboliscono la forza di volontà. È significativo che Iwan Bloch ritenesse che si potessero curare i « perversi » fortificandone la forza di volontà⁴⁵; Alois Geigel, scrivendo a proposito

dell'omosessualità, affermava che le nazioni industriali e libere dovevano incoraggiare la purezza morale nella loro lotta per la sopravvivenza ⁴⁶.

Anche coloro che auspicavano una maggiore libertà per gli omosessuali si sentirono obbligati ad attribuire loro una virilità rispettabile con caratteristiche fisiche e mentali che avrebbero fornito un aiuto alla lotta nazionale per la sopravvivenza. Come vedremo, Benedict Friedländer, uno dei pionieri dei diritti dell'omosessuale, si sentì costretto a negare che la depenalizzazione dell'omosessualità avrebbe danneggiato la capacità della razza di intraprendere una guerra. Un vivace dibattito si era sviluppato molto prima del conflitto mondiale del 1914-18: una maggiore libertà verso l'omosessualità avrebbe messo in pericolo la potenza militare tedesca? ⁴⁷ Tutti concordarono sulla necessità, per il benessere della nazione, di mantenere l'ideale di mascolinità in opposizione alla sensualità e all'effeminatezza. Richard von Krafft-Ebing definì coloro che si masturbavano codardi e privi di fiducia in se stessi; egli sosteneva che i periodi di decadenza morale nella vita di una nazione si erano sempre accompagnati all'efeminatezza, alla sensualità e al lusso ⁴⁸.

Iwan Bloch, che approvava la masturbazione se praticata con moderazione, scorgeva comunque in essa un pericolo potenziale per la società; chi si masturba, affermava, diventa solitario e diffidente, e perde il naturale entusiasmo giovanile; il suo nervosismo può far male al cuore: « La lotta contro la masturbazione è una battaglia per l'altruismo » ⁴⁹. La masturbazione era il fondamento sul quale si riteneva poggiasse ogni perversione sessuale, tanto che ciò che era vero per chi si masturbava era ritenuto valido anche per gli omosessuali. In breve, questi uomini e queste donne costituivano un pericolo per la comunità nazionale.

Gli attacchi lanciati dai nazionalisti contro ogni pratica sessuale che non avesse di mira la procreazione si basavano talvolta su argomenti che andavano oltre quello della salute, per ricollegarsi al pragmatismo dell'età industriale. Tissot aveva già condannato la masturbazione in quanto *besoin sans besoin*, una necessità senza alcuno scopo utile ⁵⁰, in contrasto con l'atto maschile finalizzato, indispensabile per il benessere della società e dello Stato. Durante il regno di Luigi Filippo, un

medico francese sosteneva che sperperare il proprio sperma con la masturbazione fosse come gettare soldi dalla finestra⁵¹.

Concepita la lotta per la sopravvivenza nazionale in termini di fermezza di propositi e di salute morale e fisica, il concetto di « degenerazione » emerse in antitesi a quello di virilità. Il primo a formularlo fu Benedici Augustin Morel nel 1857, come definizione medica del processo per il quale gli uomini e le donne venivano uccisi da quello che Morel definiva un veleno morale e fisico. Questa devianza dalla norma, come la chiamava Morel, poteva essere causata da veleni come l'alcoolismo e l'uso dell'oppio, da malattie debilitanti come la malaria, ma anche dall'ambiente sociale, da un temperamento nervoso, da facoltà morali malate e da una debolezza fisica e morale ereditaria. Alcuni di questi veleni, in genere, si combinavano finendo per innescare l'inesorabile processo di degenerazione⁵². Morel dava al termine « degenerazione » un significato medico, ma lo desumeva dalla sua interpretazione della Genesi. Prima del peccato, Adamo era il tipo umano ideale, la misura dell'uomo; però, dopo la cacciata dal Paradiso, gli esseri umani non possono più sfuggire a influenze esterne quali il clima, l'alimentazione, i veleni, le malattie e i fattori ambientali che portano alcuni uomini a essere molto lontani dal tipo ideale: la loro è stata una degenerazione dal livello originario⁵³. Caratteristica del processo di medicalizzazione dell'estraneo è la trasformazione in conoscenza medica di questa serie continua di riflessioni basate su una convinzione soggettiva.

Un altro medico, Max Nordau, fu il principale divulgatore del concetto clinico di degenerazione. Nella sua opera del 1892, *Degenerazione*, lo utilizzò per rendere più acuta la distinzione tra normale e anormale, tra le virtù borghesi che portavano al progresso e i vizi che conducevano all'estinzione dell'individuo, della famiglia e della comunità nazionale: « Distinguiamo l'impulso sano da quello malato », dice Nordau, « ed esigiamo che quest'ultimo sia combattuto ». La legittimità di qualsiasi desiderio va giudicata in base ai modelli della società: « L'attività che mette in pericolo la società infrange la legge e il costume, che non sono altro che un'epitome delle momentanee nozioni di società che riguardano ciò che le è benefico e ciò che le è pernicioso »⁵⁴. Così, anche infrangere le

norme transitorie della società è « immorale in una maniera ripugnante »⁵⁵, e benché Nordau non menzioni esplicitamente l'omosessualità, sicuramente qualsiasi tipo di sessualità deviante avrebbe costituito un pericolo per la società. Chi si comportava in questa maniera era un estraneo, del quale si sosteneva che l'asimmetria del volto e del cranio rispecchiasse lo squilibrio delle facoltà mentali⁵⁶.

La preoccupazione di Nordau per l'esaurimento nervoso e la mancanza di autodisciplina aveva le sue radici nel timore per la novità costituita dall'accelerazione del tempo: l'energia a vapore e l'elettricità, scriveva, hanno sconvolto la vita di ognuno, e anche l'uso del treno ha rovinato il sistema nervoso. Ma la lotta contro la degenerazione sarebbe stata vinta da chi avesse posseduto nervi d'acciaio, idee chiare, dedizione al duro lavoro e rigoroso controllo sulla fantasia e l'immaginazione: i ben noti principi, cioè, della virilità⁵⁷. Il degenerato, d'altra parte, era facilmente identificabile dal suo corpo deforme. In questa maniera, il concetto di degenerazione garantiva alla medicina legale maggiore autorità nell'indicare i segni esteriori dell'anormalità e nel rendere il vizio privato una sfera pubblica. Alla fine del XIX secolo, il darwinismo e la nozione di degenerazione avevano dunque acuito l'atteggiamento pubblico, ormai secolare, nei confronti dell'anormale.

I concetti di degenerazione e di virilità vennero utilizzati, come avremo occasione di esaminare più dettagliatamente, dal razzismo europeo. Per il momento basti far notare che la rappresentazione stereotipa dei « degenerati » sessuali fu ricalcata quasi completamente su quella delle « razze inferiori », che ispiravano le stesse paure. Si sostenne che anche queste razze manifestavano una mancanza di moralità e una totale assenza di auto-disciplina: i negri, e poi gli ebrei, erano dotati di una sessualità eccessiva, nella quale una cosiddetta sensualità femminile trasformava l'amore in lussuria; entrambi difettavano di virilità. Degli ebrei come gruppo si diceva che possedessero tratti femminili, nella stessa maniera in cui gli omosessuali venivano di solito considerati degli effeminati. Progenie dei vicoli oscuri e malsani, alieni dalla forza trainante della natura, lontani dal mondo greco, si immaginava che questi emarginati fossero dediti a ordire complotti segreti⁵⁸.

L'anormalità poteva, allora, essere interpretata sia in

termini medici sia in termini di razza. Proust — omosessuale e, per parte di uno dei genitori, ebreo — scrisse nella sua *Ricerca del tempo perduto* (1913-27) che agli omosessuali, come agli ebrei, erano attribuite, dai loro persecutori, tutte le caratteristiche morali e fisiche di una razza⁵⁹. E infatti, sosteneva il romanziere, tanto l'ebreo quanto l'omosessuale si sentivano « membri di una confraternita », e riconoscevano intuitivamente altri membri del proprio gruppo⁶⁰. Egli stesso riteneva che l'omosessualità fosse una malattia « incurabile ». La *Ricerca del tempo perduto* è pervasa dalla sensazione che il perseguitato collabori con il persecutore, come del resto fece lo stesso Proust quando dipinse l'omosessuale come un degenerato dall'aspetto femminile. L'astio per il proprio « vizio segreto », l'offesa che provava a esser definito femminile, e il duello che sostenne con un altro omosessuale che aveva messo in dubbio la sua virilità ci testimoniano il tentativo di Proust di sottrarsi alla « maledetta razza » degli omosessuali, com'egli la chiamava⁶¹. Reazione non insolita tra gli omosessuali.

L'odio verso se stessi era altrettanto frequente tra gli ebrei. Era questa la reazione degli estranei, di coloro che stanno fuori e cercano di entrare, e invece trovano la porta sprangata da un proprio, ma inconcepibile, difetto; degli individui che vorrebbero esser normali, ma che si ritrovano imprigionati nell'anormalità, tollerata solo fino a quando il loro vizio possiede il fascino dell'inusuale. Swann, l'ebreo della *Ricerca del tempo perduto* fu accolto dai Guermantes come una pianta esotica finché non divenne un dreyfusardo e parve minacciare la loro posizione politica e sociale.

II

Nel XIX secolo, la medicalizzazione dell'omosessualità aveva bloccato in un ruolo fisso l'omosessuale: la sua cosiddetta anormalità non era limitata solo all'attività sessuale, ma, in parte, anche al temperamento, all'aspetto e alla struttura corporea. Il concetto di omosessualità era diventato assoluto — l'antitesi della rispettabilità. I medici rivendicavano la scientificità della propria analisi nello studio di casi

individuali di omosessualità, e alla fine quest'asserzione condusse a una riconsiderazione dell'omosessualità stessa da parte di quei medici che cercavano di abbandonare quel pregiudizio morale che aveva condizionato i collegli durante il XIX secolo. Una nuova scienza, la sessuologia, fece la sua comparsa tra Otto e Novecento, e si affrancò dalla tutela della medicina legale. Questo nuovo tipo di analisi medica avrebbe potuto indurre a una riconsiderazione dell'omosessualità; la medicina, invece di restringere i limiti della normalità, avrebbe potuto modificare i confini tra la normalità e ciò che veniva considerato anormale.

La modificazione dell'atteggiamento nei confronti dell'omosessualità da parte del medico viennese Iwan Bloch è sintomatico dell'innovazione che la sessuologia aveva introdotto nella considerazione sociale degli omosessuali. Al principio, prima di allargare la propria ricerca all'omosessualità, egli aveva accettato l'opinione convenzionale che l'omosessualità fosse un'inclinazione acquisita in virtù dei cattivi esempi, come quelli degli uomini che portavano i capelli lunghi o che si baciavano tra loro. Bloch si unì al coro di condanna di Oscar Wilde, affermando che l'amicizia maschile doveva essere priva di qualsiasi sentimento erotico⁶². Ma la sua ostilità nei confronti degli omosessuali, ancora risolta nel 1903, era diventata ambigua nel 1906: adesso molti omosessuali dovevano essere accettati come legittimi membri della società, benché altri continuassero a essere il simbolo della degenerazione umana. Per chi era nato con questo tipo di eredità, l'omosessualità congenita era un fatto normale piuttosto che un dato anormale, e doveva essere accettata dalla società e dallo Stato. Invece, gli omosessuali che avevano acquisito quest'inclinazione — pseudomosessuali, li chiamava Bloch — erano *Wustlingspederasten* (pederasti libertini) che continuavano a incarnare l'irre-quiete^{2a} e l'intemperanza della modernità⁶³. Distinguere tra veri e pseudomosessuali era una maniera per cercare di conservare le categorie di normalità e anormalità e, nello stesso tempo, tentare di legittimare l'omosessualità.

Il cambiamento di atteggiamento nei confronti dell'omosessualità da parte di Richard von Krafft-Ebing, forse il più illustre sessuologo della fine del secolo scorso, fu analogo.

Egli fu attaccato da Magnus Hirschfeld, il più radicale riformatore sessuale dell'epoca, per la sua pretesa di esser capace di riconoscere gli omosessuali dai segni fisici di degenerazione, ritenendo l'omosessualità una malattia non diversa dal masochismo e dal sadismo⁶⁴. Krafft-Ebing, nella sua famosa *Psychopathia sexualis* (1877), asseriva che doveva essere combattuta una guerra continua contro gli istinti dell'uomo: l'intemperanza sessuale incoraggiava la tensione nervosa, mentre le metropoli portavano al declino della famiglia e delle nazioni — tutte opinioni assai diffuse nel corso del secolo⁶⁵. Tuttavia, col trascorrere del tempo e dopo uno studio più approfondito, Krafft-Ebing fu disposto a fare qualche concessione all'omosessualità. Nel 1901, compendì il lavoro di tutta la sua vita sulla rivista di Magnus Hirschfeld dedicata alla riforma sessuale, e questo fatto era già di per sé una dichiarazione di intenti. La devianza sessuale, scrisse allora, non era un difetto dell'omosessuale: l'omosessualità, benché fosse contraria alla legge naturale e rappresentasse una forma di degenerazione ⁶⁶, era senza dubbio compatibile con l'elevatezza intellettuale e con raffinate facoltà spirituali; poteva, in certi casi, essere acquisita; in altri, invece, essere una disfunzione dell'organismo: le sue vittime meritavano pietà, non disprezzo⁶⁷.

Havelock Ellis assunse una posizione più schietta. Come Hans Bliiher — il teorico del movimento giovanile tedesco e della società maschile, sul quale ritorneremo nel prossimo capitolo — Ellis riteneva che l'omosessualità, indirizzando le energie degli uomini verso i rapporti pubblici piuttosto che verso quelli privati (dopo tutto, gli omosessuali non potevano avere né moglie né famiglia), rendesse possibile la civiltà umana. E se l'omosessuale non doveva ostentare la propria omosessualità dinanzi alla società normale, doveva comunque esser protetto: poteva infatti possedere benissimo meriti maggiori rispetto a una persona normale (ancorché Ellis avesse molto da elogiare la vita familiare). In sostanza, egli riteneva che l'attività sessuale fosse una faccenda privata, non soggetta al giudizio pubblico⁶⁸. È significativo, tuttavia, che egli non abbia portato a termine la sua collaborazione con John Addington Symonds, non solo perché la manifesta omosessualità di quest'ultimo avrebbe potuto compromettere le pretese

scientifiche del suo *Sexual Inversion* (L'inversione sessuale, 1897), ma anche perché si sentiva a disagio a contatto con la sessualità anormale⁶⁹.

Sigmund Freud fece parte di questo gruppo di sessuologi, il cui lavoro, che egli conosceva bene, influenzò le sue teorie psicoanalitiche. I contemporanei erano particolarmente colpiti dal modo semplice, dettagliato e preciso col quale Freud descriveva la pratica sessuale, rifiutandosi di usare le tradizionali espressioni latine ⁷⁰. Tuttavia Freud non desiderava fornire una legittimazione all'omosessualità o al lesbismo: la libertà di oscillare con la stessa intensità tra oggetti maschili e oggetti femminili, scrisse, era possibile solo nell'infanzia, negli stadi primitivi della società e agli albori della storia, ma nella vita adulta questa oscillazione costituiva una regressione⁷¹; maturità significava limitazione e definizione degli obiettivi sessuali: vale a dire, l'eterosessualità. Egli rifiutò la pretesa di Magnus Hirschfeld che esistesse un terzo sesso suscettibile di rivendicare gli stessi diritti degli altri due, e non utilizzò la parafrasi di Krafft-Ebing di un'anima femminile in un corpo maschile, benché riconoscesse l'omosessualità congenita e si opponesse alla criminalizzazione dell'omosessualità⁷².

Senza dubbio, la compassione non valse a mitigare i severi giudizi basati sulla sua teoria terapeutica. Gli omosessuali erano dei malati, e non avevano posto nell'opera di conservazione e rafforzamento della cultura moderna. La civiltà è fondata sulla rinuncia agli istinti, scriveva Freud nel 1908, ed è soprattutto il sentimento della famiglia, con la sua radice erotica, a indurre gli individui a compiere una tale rinuncia⁷³. Il suo atteggiamento nei confronti dell'omosessualità rientrava nel suo tentativo più generale di mettere in rapporto gli uomini e le donne con la società esistente, di cercare un contatto con i delusi della società — uno sforzo che diventò sempre più urgente dopo la prima guerra mondiale.

Magnus Hirschfeld fu il più esplicito, quando definì l'omosessualità « terzo sesso », uno stadio intermedio tra il maschile e il femminile: come tale, essa costituiva una variante naturale e legittima. Gli omosessuali possedevano pertanto aspetto e comportamento normali, e non dovevano essere

trattati come degli anormali. Hirschfeld non faceva distinzioni tra veri e pseudomosessuali⁷⁴.

Per il loro indubbio attaccamento agli usi e costumi del tempo, Bloch, Ellis, Hirschfeld e anche Freud modificarono la maniera di discutere l'omosessualità. Essi rifiutarono l'asserzione che gli omosessuali fossero dei malati di mente o dei decadenti, sostenendo che modelli eccessivamente rigidi di moralità avrebbero tenuto lontani gli omosessuali dalla vita normale e produttiva. Tuttavia, quando facevano riferimento a questo tipo di vita, si limitavano, nella maggior parte dei casi, a sottolineare il loro contributo alla letteratura e alle arti: l'omosessuale come esteta aveva destato una profonda impressione alla *fin de siècle*, si trattasse di una figura come quella di Oscar Wilde in Inghilterra o come quella, in Germania, di Filippo conte di Eulenburg, che componeva e suonava il pianoforte alla corte dell'imperatore Guglielmo II, almeno fino a quando non fu coinvolto con quest'ultimo in uno scandalo omosessuale. Agli omosessuali era riconosciuta un'eccellenza intellettuale, ma l'elenco stilato da dottori come Iwan Bloch per comprovarla comprendeva per lo più artisti, poeti e filosofi, ma pochi uomini di Stato e nessun generale o capitano d'industria⁷⁵: mancavano gli uomini d'azione.

Ancora diffusa rimaneva la tendenza a negare una virilità agli omosessuali: non possedevano forse un'anima femminile in un corpo maschile, come affermava Krafft-Ebing? Certo, il nesso tra omosessualità e infermità di mente fu rifiutato come falso: l'omosessualità congenita non diffondeva più la malattia. Agli omosessuali fu assegnato un posto onorevole, anche se non maschile, nella società: così, nonostante le buone intenzioni dei sessuologi, essi rimasero delle creature a parte, estranee a una società nella quale la virilità ricopriva un ruolo tanto cruciale. In ogni modo, anche quei cambiamenti nella condizione degli omosessuali promossi dai sessuologi non furono in grado di influenzare a breve termine i pregiudizi morali della medicina, i cui effetti si fecero sentire per un altro cinquantennio⁷⁶.

Quegli estranei che cercavano di farsi accettare escogitando una qualche scappatoia attraverso le norme sociali, possono fornire un'immagine riflessa della società come doveva essere secondo coloro che presumevano di conformarvisi, intensificata e acuita dal loro sforzo di rendersi rispettabili. Non tutti gli estranei volevano diventare degli integrati, ma quelli che intrapresero il tentativo possono aiutarci ad approfondire la nostra conoscenza del significato che la virilità rivestiva sia per il nazionalismo che per la società borghese.

Innanzitutto, gli omosessuali cercarono di controbattere lo stereotipo della promiscuità rivendicando una propria moderazione sessuale. Magnus Hirschfeld, nella sua ricognizione della Berlino omosessuale del 1904, si soffermò ripetutamente a sottolineare come il sesso non costituisse un'ossessione per gli omosessuali più di quanto non lo fosse per la società « normale »⁷⁷. La ricerca della purezza sessuale era, dopo tutto, un'esigenza fondamentale della rispettabilità, e alla fine fu sostenuta da tutti coloro che difesero l'omosessualità. Questi difensori cercarono anche di comunicare delle immagini di virilità; così in *Corydon*, riservato a un pubblico ristretto e selezionato, André Gide scriveva nel 1911 dei pederasti come lui: « Se insisto sul loro aspetto fisico è solo perché ciò che conta è se essi si comportino bene e in maniera virile »⁷⁸. È significativo che queste parole siano state scritte da colui che fu probabilmente il primo scrittore ad affermare pubblicamente che l'esperienza omosessuale può dare gioia e felicità, come, ad esempio, quando nell'*Immoralista* (1911) Michel guarda il ragazzo Baktir⁷⁹.

Gli omosessuali adottarono varie strategie per cercare di attestare la loro virilità. Spesso sostenevano che il loro spirito di cameratismo faceva di loro i migliori soldati: le battaglie dell'antica Grecia, nelle quali amanti maschi combattevano fianco a fianco, sembravano confermare quest'argomentazione. Benedict Friedländer sostenne che l'omosessualità era necessaria in ogni esercito ben funzionante; egli affermava che gli omosessuali erano gli unici in grado di trascendere la sessualità, e questo li rendeva particolarmente virili⁸⁰. Il suo libro del 1911, *La rinascita dell'eros uranistico*, accettava tutte le definizioni normative di virilità e rispettabilità; Friedländer

non era il solo a sostenere argomenti di questo genere, ma spinse ancora più avanti, comprendendovi il razzismo, l'elogio dei valori marziali. Gli attacchi agli omosessuali, scrisse, erano portati da ebrei decisi a minare la virilità e l'autoconsapevolezza ariane⁸¹; Friedländer, pur essendo anch'egli un ebreo, diventò un notorio amico di Eugen Dühring dopo che l'ex-socialista era diventato uno dei più violenti razzisti⁸². Il razzismo era un aspetto più intenso del nazionalismo; e Friedländer può forse aver pensato che, abbracciandolo, stava facendo tutto quello che poteva per sollecitare la propria accettazione, benché esso non fosse ancora diventato il modo di pensare predominante dei nazionalisti tedeschi. Lo spettacolo dell'estraneo che cerca di acquistare il biglietto d'ingresso nella società a spese di un altro è abbastanza comune; ad esempio, esso complica tuttora le relazioni tra ebrei e neri negli Stati Uniti. Secondo Friedländer, agli ebrei era stato affibbiato lo stesso stereotipo che la società aveva creato per gli omosessuali: coloro che erano tenuti due volte fuori dalle norme sociali stavano in una posizione molto difficile che portava taluni, come Friedländer, a intensificare il proprio sforzo per farsi accettare, e altri, come Magnus Hirschfeld, omosessuale ed ebreo, a farsi strenui difensori dei diritti umani. Marcel Proust, ebreo a metà e omosessuale, sembra esser stato più benevolo con l'ebreo Swan che con il suo omosessuale, il barone de Charlus.

Anche gli ebrei desideravano entrare a far parte pienamente della società e ne abbracciavano con fervore le norme; cercavano di sfuggire allo stereotipo dell'estraneo che la società aveva loro appioppato, accentuando il proprio impegno dimostrato nei confronti della rispettabilità e della virilità: agli ebrei tedeschi piaceva evocare la loro partecipazione alle guerre della Germania, non solo per provare la propria cittadinanza ma anche per dimostrare eroismo e comportamento virile. Esasperando questa tendenza, Max Nordau, al secondo congresso sionista del 1898, auspicò la formazione di « ebrei muscolosi » al posto dei pallidi e smunti « ebrei da caffè »; in seguito, si augurò che « i nostri nuovi ebrei muscolosi » potessero risarcire l'eroismo degli avi⁸³. Sionisti e assimilazionisti condivisero lo stesso ideale di virilità, ma gli ebrei non utilizzarono mai l'arma del razzismo

contro altri per agevolare la propria accettazione nella società⁸⁴ : non solo essi avevano sofferto la persecuzione razziale, ma, in ogni caso, non potevano rivendicare l'appartenenza alla razza ariana. Gli omosessuali, invece, non avendo mai sofferto questo tipo di persecuzione, se l'avessero desiderato, avrebbero potuto considerarsi appartenenti alla razza germanica.

L'utilizzazione del razzismo per guadagnarsi la rispettabilità fu un tema costante della prima rivista omosessuale in Germania, « Der Eigene », pubblicata da Adolf Brand tra il 1896 e il 1931. Dalle poche migliaia di lettori prima della guerra mondiale, esso vide balzare la propria diffusione mensile a circa 150 mila copie durante la Repubblica di Weimar ⁸⁵. Ancor prima che, nel 1926, il periodico pubblicasse il supplemento « Razza e bellezza », i temi germanici avevano largamente ispirato la sua tematica, come, per esempio, le immagini di ragazzi e di giovani nudi sullo sfondo del paesaggio teutonico; una poesia, scritta dallo stesso Brand, e non a caso intitolata *Il superuomo*, esaltava la virilità, condannava la femminilità e dileggiava l'antisemitismo, alludendo evidentemente alla contesa tra il poeta e Magnus Hirschfeld, suo rivale nella guida del movimento per i diritti dell'omosessuale⁸⁶. Brand si opponeva all'approccio medico nei confronti dell'omosessualità sostenuto da Hirschfeld: gli omosessuali non rappresentavano un bizzarro terzo sesso, ma costituivano il fiore della virilità — « Der Eigene » patrocinava una rinascita dell'ideale greco di bellezza e di perfezione ⁸⁷ ; Brand dava rilievo alla purezza sessuale, e vedeva « l'amore maschile come un importante fattore in tutte le attività culturali »⁸⁸. Il culmine bizzarro della battaglia condotta da « Der Eigene » per l'accettazione fu raggiunto quando condannò la tolleranza dell'età weimariana — la stessa tolleranza che aveva consentito al giornale di svilupparsi. « Der Eigene » sosteneva la destra nazionalista: la Germania, in tutta la sua maschia purezza, sarebbe risorta e avrebbe messo fine alla corruzione morale della società del dopoguerra⁸⁹; onorarono forse questo sostegno alla destra politica i nazisti quando trascurarono di perseguitare Brand? ⁹⁰ Come vedremo, l'opinione di Heinrich Himmler che l'omosessualità dovesse necessariamente distruggere il *Männerstaat* (lo Stato come

espressione di virilità) cominciò a prevalere, e i nazisti decisero, a un certo punto, di por fine a questa minaccia⁹¹.

Anche tra gli apologeti dell'omosessualità che evitarono il ricorso al razzismo prevalse un certo dogmatismo maschile. Alcuni esempi si possono ritrovare in Germania e in Inghilterra, dove nazionalismo e razzismo non furono alleati così stretti: Sir Richard Burton, quasi certamente anch'egli un omosessuale, rimarcava con piacere, mentre stava traducendo in inglese *Le mille e una notte* negli anni Ottanta del secolo scorso, che « in Oriente gli uomini rispettano i ruoli maschili » e non erano stati corrotti dal comportamento filantropico e pseudoumanitario tipico dei governi occidentali⁹². Qualche tempo dopo, come vedremo, T. E. Lawrence propose un analogo contrasto tra un presunto Oriente maschio e un presunto Occidente effeminato. Per citare ancora un altro esempio, Hector Hugh Munroe, meglio conosciuto come Saki, un popolare scrittore di racconti d'avventura, anch'egli omosessuale, condivideva il pregiudizio sociale contro gli ebrei e gli uomini effeminati, e sosteneva inoltre che « quasi tutti i ragazzi sanguigni avevano avuto, in un modo o nell'altro, come loro primo amore una guerra »⁹³ ; egli stesso si arruolò durante la prima guerra mondiale, benché avesse ormai superato i quarant'anni, e restò ucciso al fronte.

Queste amplificate immagini speculari della società indicano un tragico odio verso se stessi, e testimoniano della pressione cui la società sottoponeva coloro che si differenziavano dalle norme accettate. Nessuno di questi tentativi riuscì a garantire l'accettazione degli omosessuali, ma nell'insieme essi contribuirono comunque a mantenere viva la pretesa di normalità per uomini, come Burton e Munroe, che erano di fatto esclusi dall'appartenenza a quella categoria per la loro segreta promiscuità sessuale.

Lo stesso periodo della *fin de siècle*, che vide questi tentativi di assimilazione dell'omosessuale, registrò anche una rivolta di scrittori e di artisti d'avanguardia che si opponevano alla rispettabilità borghese. Contemporaneamente, era in atto una ribellione della generazione più giovane della classe media, della quale ci occuperemo nel prossimo capitolo, ma che non fu di così gran portata. Quanto qui ci interessa è come la prima sia stata una protesta passiva di uomini e donne attraverso la

passione artistica, che seguivano le proprie fantasticherie, appartati in una vita sensuale, sempre alla ricerca della bellezza artistica; questa bellezza, sia delle persone che delle cose, sprigionava talora forti sensazioni erotiche. Questi artisti e questi scrittori trasformarono la parola « decadenza » in un segno di orgoglio, considerandolo il primo passo di un così necessario rovesciamento dei valori sociali prevalenti. L'ambiente decadente fornì ad alcuni omosessuali e ad alcune lesbiche la prima opportunità di integrarsi in un modello culturale senza dover negare la propria identità: figure come quelle di Oscar Wilde e della lesbica francese Renée Vivienne vi trovarono conforto. Il modo di vita impersonato da scrittori, quali Camille Huysmans o Baudelaire, proponeva un tempio di stanze chiuse, illuminate da candele, permeate da un odore di incenso e sature di sogni erotici di bellezza umana e artistica. Rifiutando di assimilarsi alla società rispettabile, i decadenti proclamarono di rappresentare la società, quasi perfetta, del futuro, dove il culto della mascolinità e della virilità sarebbe stato sconosciuto.

Quando, per divertimento, Oscar Wilde e alcuni suoi amici decisero di scrivere un romanzo omosessuale, *Teleny, or The Reverse of the Medal* (Teleny o il rovescio della medaglia, edito in privato nel 1893), attribuirono al proprio eroe, Teleny, un « aspetto celestiale » nonché « gioventù, vita e coraggio »⁹⁴, ma lo inserirono anche in un ambiente decadente: immaginarono esotico l'arredamento dell'appartamento di Teleny, dietro la cui porta egli si abbandonava a gusti bizzarri, opulenti, e ad atteggiamenti sensuali. Il romanzo, ambientato in Francia, fu scritto certamente sotto l'influsso di figure come quelle di Huysmans e di Baudelaire; tuttavia l'ambivalenza che gli omosessuali provavano per la decadenza informa tutto il testo attraverso il contrasto fra il modo di vita di Teleny, che esprime il bisogno di decadenza come elemento di identificazione contro una società ostile, e il suo aspetto, che riflette la preoccupazione per la virilità: il romanzo condanna, infatti, le « facce disgustose degli uomini esausti ed effeminati »⁹⁵.

Le raffinatissime sensibilità artistiche di Teleny rappresentano quel legame tra omosessuali e artisti che fu un aspetto dell'atmosfera della decadenza. « L'omosessualità è la

nobile malattia dell'artista », diceva Theophile Gautier, mentre il più misurato Krafft-Ebing descriveva nel 1898 l'accertato rapporto, dal punto di vista clinico, tra « decadenza omosessuale » e sensibilità artistica⁹⁶; l'omosessualità serviva a connotare un'accentuata sensibilità, che era poi una componente fondamentale del concetto di decadenza: i decadenti erano soliti proclamare che « l'uomo sta diventando sempre più raffinato, più femminile, più divino »⁹⁷.

I languidi giovani della nuova corrente artistica di fine secolo, l'*art nouveau* o *Jugendstil*, con i loro bei lineamenti flessuosi, erano più effeminati che virili. Bisognava evitare di diventare vecchi, come dimostrava così bene Oscar Wilde nel suo *Picture of Dorian Gray* (Ritratto di Dorian Gray, 1890), ma la morte costituiva pur sempre l'esperienza finale dei sensi, l'apice inevitabile di una vita vissuta completamente: il simbolo decadente di un giovane ragazzo che spira tenendo una rosa in mano univa la languida bellezza della gioventù con la terminale esperienza dei sensi. Per il decadente cosciente di sé una maggiore sensibilità costituiva il prodotto ultimo di una forza vitale declinante, e ad essa si accompagnava una brama di situazioni estreme e nuove, di stimoli artificiali e sensazioni forti⁹⁸. Se si diceva che gli uomini di questa subcultura erano pallidi, emaciati e dediti a un genere estatico di purezza, fosse pure così; in quest'ambiente decadente, lesbiche e omosessuali potevano comunque trovare una comunità di gente che la pensava come loro, e trascendere lo stereotipo dell'omosessualità senza adottare l'ideale della mascolinità, sfidando invece l'essenza stessa della normalità.

La reazione decadente fu limitata soprattutto alla Francia e all'Inghilterra; un gruppo di omosessuali tentò perfino di far rivivere quell'esperienza dopo la prima guerra mondiale⁹⁹. La Germania produsse pochi fautori della decadenza della statura di Wilde, di Beardsley o di Baudelaire, benché gli espressionisti e i Buddenbrooks di Thomas Mann ne condividessero alcuni atteggiamenti. In quel paese, l'epicentro del dissenso culturale era spostato verso la gioventù, in rivolta contro gli usi e i costumi dei genitori e della scuola; ma la ribellione giovanile non fu né così profonda né così cinica come quella degli artisti e degli scrittori in Inghilterra e Francia.

Il movimento giovanile tedesco, nato tra gli studenti di un

sobborgo berlinese nel 1901, si diffuse molto rapidamente nel resto della Germania. All'inizio, era semplicemente un'associazione che consentiva ai ragazzi di far gite in campagna senza la sorveglianza degli adulti e di praticare un proprio modo di vita. Ma se gli adolescenti che aderivano al movimento, tutti figli delle classi medie agiate, erano interessati solo all'avventura e al divertimento, il movimento giovanile, invece, si politicizzò ben presto e coltivò propositi che oltrepassavano quelli di una « gioventù chiusa in sé »: i compagni più anziani e i dirigenti adulti lo presentavano come una ricerca dell'autentico nella natura e nella nazione, come un'élite di maschi che avrebbe dato un vigoroso impulso alla coscienza nazionale tedesca. I teorici del movimento negavano la possibilità che i legami organizzativi convenzionali potessero tenere unito un gruppo intorno a uno scopo comune, e invocavano invece la capacità dell'eros maschile di creare un vero spirito di *camaraderie*, di quella cellula, cioè, a cominciare dalla quale avrebbe potuto essere rinnovata la nazione ¹⁰⁰. Il movimento giovanile era un *Männerbund*, una comunità di maschi; solo in seguito alle ragazze fu permesso di costituire organizzazioni giovanili separate.

I capi del movimento, tutti giovani di città, erano impressionati dall'asprezza e dall'imperturbabilità della natura incontaminata, che trasmettevano così un timbro di tenacia fisica ed emotiva al movimento, contribuendo a modellarne l'ideale di virilità e di bellezza fisica ¹⁰¹. L'importanza attribuita all'istinto dotò questi giovani di un genuino piacere per il contatto fisico — come ci dice uno dei suoi ex-membri — nelle acrobazie, nel camminare sulle mani e nel cingere gli altri con le braccia ¹⁰². Il loro ideale di virilità si esprime compiutamente e si raffinò nella letteratura del movimento: l'ideale tedesco di virilità, quale lo delineò un giornale vicino al movimento giovanile, significava praticare l'autocontrollo, tener sempre allenato il corpo con lo sport e le competizioni, esser cavalieri con le ragazze, rifiutandosi però di sprecare la propria sessualità — il dono più grande che la natura potesse fare all'uomo al culmine della sua vita ¹⁰³. Quest'ideale illustrava la copertina di ogni numero del « Vortrupp » (« L'avanguardia »), come si chiamava questo autorevole giornale, mostrando dei maschi idealizzati cinti ai fianchi

solamente da una semplice fascia. Fatto abbastanza significativo, dopo aver definito l'ideale tedesco di virilità, questo stereotipo fu utilizzato per fronteggiare il « turpe essere umano » prodotto dalla modernità, sfigurato dalla malattia, dalla dissolutezza, da un modo di vita ipocrita e da una meschina professionalità: è questo lo stereotipo dell'estraneo, il contraltare della virilità germanica ¹⁰⁴.

I seguaci del movimento giovanile tedesco opponevano i loro « autentici » valori alla presunta artificiosità della vita borghese; aspiravano al benessere morale e fisico nell'ambito della loro volontaria e compatta comunità e di un nazionalismo dotato di maggiori significati; rintracciavano il proprio modo di essere, le proprie radici, nel cameratismo, nell'incontaminato paesaggio tedesco e nella nazione, come esperienza interiore. Benché i decadenti disprezzassero la salute, le radici e la natura, i due movimenti ebbero in comune un importante atteggiamento: entrambi parteciparono, alla fine del XIX secolo, a quella più generale riscoperta del corpo, a quella rinnovata gioia con la quale esso fu sentito e usato. In questo modo, entrambi i gruppi sfidarono la rispettabilità borghese e il suo senso di vergogna e di riservatezza nei riguardi delle funzioni del corpo. Certo, vi furono delle profonde differenze anche in questo: la gioventù tedesca concepiva il ragazzo nudo come il tempio della virilità, mentre per la maggior parte dei decadenti esso era espressione di una sensualità quasi femminile.

La riscoperta del corpo della *fin de siècle* rappresentò la sfida più acuta che la rispettabilità si trovò a fronteggiare dal momento della sua cristallizzazione, avvenuta quasi un secolo prima. La sfida dei giovani fu forse quella che infastidì maggiormente la società borghese; gli artisti e gli scrittori decadenti erano semplicemente una *coterie* di estranei, casi isolati di « uomini corrotti »; la gioventù ribelle era invece considerata l'élite della propria generazione, costituita dai figli migliori delle classi medie. Costoro si consideravano dei sani e non dei corrotti; stavano cercando di dar ordine alla propria vita nell'ambito della nazione: di conseguenza, il loro amore per il corpo era una minaccia molto più grave per i valori della classe media, soprattutto nel contesto dei cosiddetti movimenti per la « riforma della vita », che erano fautori convinti del

bagno e degli sport da praticarsi nudi e del culto del sole.

La riscoperta del corpo da parte del movimento giovanile fu intrapresa in nome della vera virilità; e non fu l'aspetto meno preoccupante il fatto che questa impostazione scoprisse implicazioni che erano già presenti nell'omoerotismo di Winckelmann, nella nudità delle statue greche e nella virilità dello stereotipo nazionale. Lo steccato tra normalità e anormalità, destinato a rimanere in piedi, sarebbe stato fatto vacillare e il suo cancello non sarebbe più rimasto sprangato.

II. LA RISCOPERTA DEL CORPO

I

Mentre gli scrittori e gli artisti del decadentismo cercavano di esprimere la propria identità opponendosi alle norme della società borghese, una sfida di altro genere alla rispettabilità stava crescendo in Germania e in Inghilterra. Questa non sarebbe stata una rivolta modernista, bensì una rivolta di uomini e donne che riscoprivano i loro corpi come parte della ricerca dell'autentico dinanzi all'artificialità della vita moderna: la natura incontaminata combatteva contro la modernità. Costoro si rifiutavano di nascondere il proprio corpo, com'esigeva la società; al contrario, intendevano esporlo alla salutare energia del sole e ai ritmi della natura. La ricerca del naturale, l'esaltazione della natura, avevano costituito un importante ideale borghese, ma ora questo stava ritorcendosi contro la stessa borghesia come sfida alle sue convenzioni sociali. Erano i giovani, per lo più, a guidare questa rivolta, che oltrepassò libri e riviste e finì per coinvolgere i movimenti giovanili, lo sport e, addirittura, una nuova coscienza nazionale.

Il corpo umano riscoperto dalla nuova generazione di ribelli alla *fin de siècle* era diverso sia dal nuovo sentimento di sensualità prevalso tra i decadentisti, sia da quello dei realistici nudi dipinti da Ingres, Manet o Hans von Marées. Le donne nude di questi ultimi erano voluttuose, seducenti, ma distanti: immaginate per un quadro, per essere ufficialmente ammirate, ma inadatte a riflettere le singole individualità. Questo « alone » poteva servire a cogliere un momento estatico in un quadro o in una fotografia, ma quest'attimo, la posa, rimaneva stranamente distaccata dalla realtà. Gert Mattenklott ha dimostrato come il poeta Stefan George abbia costruito un

mito attorno alla sua persona per mezzo di fotografie che lo ritraevano in pose accuratamente stilizzate, le quali documentavano l'inaccessibilità del grande artista ¹. Alcuni nudi femminili, come quelli di Courbet, per esempio, solleticavano la fantasia maschile e, assieme a molte buone litografie, poterono forse servire come genere pornografico fino al momento in cui le cartoline illustrate non ne sostituirono la funzione. La riscoperta del corpo, che sfidò seriamente la rispettabilità, non intendeva incoraggiare la sensualità, ma faceva parte del desiderio ardente per l'autentico che venne contrapponendosi agli atteggiamenti morali prevalenti. Per questo, i figli della borghesia attaccarono l'ipocrisia dei padri, nei quali le convenzioni pubbliche rispettabili si accompagnavano a segrete fornicazioni: il simbolo di questa ipocrisia era la vergogna del corpo e il timore della nudità, ritenute una componente vitale della rispettabilità, ma ora stigmatizzate come artificiali e innaturali.

L'impulso a riscoprire il corpo fu forte soprattutto in Germania. Fin dall'inizio del XIX secolo, i ginnasti tedeschi indossavano speciali uniformi che consentissero libertà di movimento al corpo, ma che, a detta dei contemporanei, minacciavano le norme della rispettabilità; d'altra parte, queste uniformi venivano spesso difese richiamandosi alla bellezza del corpo in analogia con l'immagine degli atleti greci². L'invocazione alla Grecia ci ricorda come i nudi scultorei di Winckelmann fossero diventati ormai patrimonio della rispettabilità della classe media. In effetti, coloro che riscoprirono il proprio corpo alla fine del secolo avrebbero continuato a richiamarsi ai modelli greci come a esempi di bellezza fisica priva di qualsiasi sensualità e di qualsiasi richiamo sessuale. Molto più tardi, durante la Repubblica di Weimar, un giudice tedesco, che si trovò di fronte a un caso di fotografie ritenute indecenti, avrebbe detto agli imputati che se avesse desiderato vedere un ragazzo nudo si sarebbe comperato una scultura greca; secondo lui, la fotografia non poteva rendere lo spirito dell'uomo di cui riproduceva l'immagine³. Sarà bene ricordarsi di questa opinione quando cominceremo a esaminare la supremazia della scultura nell'iconografia nazionalsocialista.

Alla Grecia fu collegata la natura: si sostenne che la necessità di essere naturali, di integrare il proprio corpo nella natura incontaminata, liberasse il corpo della propria sessualità. Infatti, gli scritti dei nudisti facevano riferimento, in genere, sia alla Grecia che alla natura: entrambe costituirono, dalla fine del XIX secolo in poi, dei ponti verso l'accettazione di una nudità profondamente vissuta. Il movimento giovanile tedesco e le precedenti organizzazioni di ginnasti cominciarono allora a combinare nella pratica gli esercizi atletici con le escursioni in campagna⁴.

I ginnasti rappresentavano lo stereotipo nazionale nel suo costituirsi; la virilità e la moralità erano percepite come un riflesso della natura incontaminata e della bellezza greca.

La « cultura del sole e della luce », come venne chiamato inizialmente il nudismo in Germania, ebbe origine alla metà del secolo, ma non lasciò traccia di sé fino agli anni Novanta dell'Ottocento. Alla fine del secolo, la rigenerazione mediante il sole era diventata una ricerca continua: il corpo abbronzato era considerato di particolare bellezza, in contrasto con l'ideale di biancore che Winckelmann aveva ammirato nella scultura greca un secolo prima. A dire il vero, il primo Ottocento aveva considerato il sole nocivo alla salute⁵, ma l'analogia tra il sole, la luce e la rigenerazione nazionale erano presenti anche allora in Germania, e i capelli biondi e gli occhi azzurri degli stereotipi tedesco e inglese riflettevano questi ideali⁶. Alla fine, però, il sole fu accettato come il grande guaritore: per esempio, a cavallo tra XIX e XX secolo, l'esposizione al sole era diventata una terapia coadiuvante nella cura della tubercolosi. Nascondere per vergogna il proprio corpo al sole poteva allora essere stigmatizzato come un segno di malattia morale e mentale, di quell'atteggiamento cospirativo per il quale le classi dirigenti cercavano di sopprimere gli istinti naturali dell'uomo⁷.

Il nudismo fu soltanto un aspetto del più generale movimento per « la riforma della vita » che cercava di ritornare alle cosiddette forze genuine della vita e di rigenerare l'uomo e la società attraverso il vegetarianismo, il rifiuto dell'alcoolismo, la salubrità della natura, la riforma agraria e la difesa delle città-giardino. Le città erano condannate come vivai di dissolutezza e si sosteneva che portassero a malattie

del corpo e della mente; tutte opinioni che abbiamo già incontrato ⁸. La preoccupazione di rendere rispettabile la nudità fu una costante dei movimenti per la riforma della vita. La crescita del movimento nudista coincise con l'affermazione della fotografia, proprio mentre questa stava diventando il principale veicolo della pornografia: l'attacco contro il nudismo si concentrò sulle sue riviste, accusate di esserne la causa, zeppa com'erano di fotografie di uomini e di donne nudi. In quest'ambito, il movimento per la riforma della vita rimase costantemente in tensione per dimostrare come i suoi nudi differissero da quelli che soddisfacevano i più bassi istinti dell'uomo.

La natura tornava utile perché le persone in carne e ossa non potevano essere immortalate come simboli nella scultura. La Grecia continuò certamente a fornire un ideale di bellezza umana ma, in maniera abbastanza indicativa, un popolarissimo film (*Sentieri della forza e della bellezza*, 1925), che contribuì a diffondere la riforma della vita nella Germania del dopoguerra, iniziava in un ginnasio greco per poi passare a esercizi atletici eseguiti in uno scenario naturale. Il « naturale » fu di importanza cruciale per la nudità come aspetto del movimento per la riforma della vita, e in questo caso la natura fu preminente rispetto alla Grecia: in definitiva, quel che contava era la cornice naturale nel quale era collocato il corpo nudo. Per questo, nel 1903 un articolo su « nudità e fotografia » apparso in una delle prime riviste del movimento nudista distingueva la nudità dal ragazzo svestito: quest'ultimo era il soggetto della fotografia, mentre la prima era un « sacro arcano » e il « coronamento della creazione ». La nudità, distinta dall'individuo svestito, doveva essere considerata come un aspetto della pura e riverente contemplazione della natura⁹: la nudità era accettabile, ci dice uno dei dirigenti del movimento ¹⁰, solo se collocata in un contesto di incontaminata natura, tra prati e giardini o sullo sfondo del mare — « l'essenziale, l'eternamente vivo, sempre affrancato » ¹¹. Un esempio tipico di questa ambientazione e del suo significato fu una ragazza nuda ritratta nella rivista « Die Freude » (« Gioia ») subito dopo la guerra. La ragazza è circondata da fiori, simbolo di innocenza e di purezza, che ritroveremo ancora quando tratteremo del ruolo delle donne

nell'universo della rispettabilità. Il titolo della foto è *Magica fioritura*, e il testo afferma che il corpo veramente bello, per la sua purezza, fa dimenticare la sua nudità, dal momento che la bellezza esteriore indica un'interiore purezza di spirito ¹². Ci si aspettava che tale purezza potesse elevare la nudità a principio spirituale, e in questo la fotografia fu senza dubbio un indispensabile strumento di comunicazione. Un corpo stupendo, come leggiamo in uno dei primi fogli del movimento nudista, « Die Schönheit » (« Bellezza »), è un'opera d'arte: chiunque lo possiede non deve tenerlo per sé, perché esso appartiene a tutti¹³.

Il culto del sole ebbe anche in questo caso la sua parte. In un libro, che ripercorreva le vicende del movimento fin dagli inizi, prendere il sole veniva rifiutato; il sole doveva piuttosto servire a temprare il corpo mediante il movimento ¹⁴: un nudo statico, qualunque fosse la sua posizione, era considerato pericolosamente prossimo alle foto oscene; e un animato dibattito si accese su come un nudo di tal genere, anche se abbronzato e colto in uno scenario naturale, potesse esser distinto dai modelli preferiti dalla pornografia. Una proposta, abbastanza interessante, consigliava l'uso di una carta lucida che avrebbe accentuato il valore artistico del nudo femminile senza stimolare la concupiscenza ¹⁵. La discussione sulla concezione del nudo, che accompagnò il movimento nudista dalle origini fino agli anni Venti del Novecento, sollevò il problema di come distinguere nel modo migliore l'arte dalla pornografia. La questione non fu mai completamente risolta e i tribunali, ancora nel 1920, avevano difficoltà a tracciare questa distinzione.

Comunque, molte riviste nudiste e i giornali del movimento giovanile ritenevano che i corpi abbronzati di giovani nudi, opportunamente ambientati nella natura, si sarebbero trasformati in simboli di forza, bellezza e innocenza sessuale. Alcuni artisti vicini al movimento giovanile, all'inizio del XX secolo inondarono di sole i propri nudi e li circondarono di simboli naturali: per esempio, il pittore Fidus (Karl Hoppner), molto popolare nel movimento giovanile, esprime il proprio interesse per il corpo con figure abbronzate di ragazzi e ragazze, cinti di fiori, che spesso simboleggiavano le credenze teosofiche dell'artista. Questi ideali si rafforzeranno con la

prima guerra mondiale; allora, tra morte e distruzioni, la nudità, il sole e l'acqua diventeranno simboli di pulizia, bellezza e innocenza. L'eroe di uno dei libri più popolari usciti dall'esperienza bellica in Germania, *Der Wanderer zwischen Beiden Welten* (Vagabondo tra due mondi, 1917), rivela la sua castità, la sua bellezza e la sua forza allorché esce dall'acqua in un paesaggio bagnato di sole: « Vorrei che ci fosse un pittore fra noi », esclama uno dei suoi camerati quando Wurche gli si ferma di fronte « in tutta la sua raffinata purezza, sgocciolante d'acqua e splendente di sole e di gioventù » ¹⁶. I due mondi descritti da Flex erano quelli del movimento giovanile e della guerra, messi in contatto dalla figura di Wurche. Come vedremo, anche in Inghilterra l'acqua e lo splendore del sole diventarono dei simboli importanti durante la guerra.

Le metafore del sole e della natura collegarono la riscoperta del corpo allo stereotipo nazionale. La nascita degli stereotipi nazionali si basò in parte sui modelli greci e in parte sul sole e sul cielo: i capelli biondi, gli occhi azzurri e il biancore della pelle furono considerati i segni di un popolo superiore, sia in Inghilterra che in Germania. Questo stereotipo, perfezionato nel corso dell'Ottocento, giunse a piena fioritura durante la prima guerra mondiale, quando si basò su una sorta di consenso nazionale. Vedremo più avanti come figure quali Rupert Brooke in Inghilterra o l'eroe di Walter Flex, Ernst Wurche, in Germania corrispondessero in ogni dettaglio a questo modello biondo e solare: erano altresì delle figure pastorali che esemplificavano, una volta di più, la nazione. Quest'ultima venne rappresentata da simboli preindustriali, dal momento che essi significavano un'immutabilità non attribuita ai caratteri della modernità: il cielo, le montagne, le valli e i fiori nativi, piuttosto che le strade e i palazzi « artificiali » della città, garantivano l'esistenza immutabile della nazione e del suo popolo.

Il fatto che il simbolismo nazionale e lo scenario della nudità coincidessero non fu casuale. Mentre alcuni elementi del movimento per la riforma della vita tendevano a simpatizzare con la sinistra politica e col pacifismo, l'ala nazionalista ottenne un'influenza sproporzionatamente grande. Mentre i movimenti nudisti dei lavoratori, frazionati in numerosissime associazioni di sinistra, consideravano

l'emancipazione del corpo dalle costrizioni uno degli aspetti della liberazione del proletariato¹⁷, la destra politica assunse un'altra posizione. La nudità, si diceva, favoriva la rigenerazione della razza, componeva le differenze sociali e classificava il *Volk* secondo il carattere e il corpo ben piantato. E il nudismo, scriveva all'inizio di questo secolo uno dei suoi più strenui difensori, non dev'essere accusato di intenzioni libidinose; l'accusa riguarda quei degenerati, uomini e donne senz'anima, che avevano di questi pensieri¹⁸. La letteratura nudista accentua il contrasto tra la mancanza di radici e il materialismo, da una parte, e la vera spiritualità, dall'altra. Per questo, una storia ufficiale del movimento incolpa del supposto declino dell'arte verso la sensualità dopo la prima guerra mondiale i « pescecani », gli arricchiti e i disonesti¹⁹. Il materialismo era all'origine della modernità, il nemico di quella moralità che distingueva il nudismo dalla pornografia. Il nudismo insisteva sul fatto che l'atto sessuale nel matrimonio non doveva caricarsi del piacere erotico, ma doveva essere compiuto esclusivamente a fini procreativi. Queste idee erano già appartenute alla destra *völkisch* molto prima della riscoperta del corpo.

Richard Ungewitter, uno dei fondatori del movimento nudista e uno dei capi della sua componente di destra, rese chiaro, prima della guerra, questo rapporto *völkisch*: egli considerava questi movimenti come elementi che avrebbero incoraggiato l'emersione di un'élite razziale in Germania che avrebbe messo fine alla degenerazione e alle minacce di rivoluzione. Come gli stranieri dovevano essere espulsi dalla Germania, così i « corpi estranei » dovevano essere eliminati da quello umano, e questo significava regime vegetariano e rifiuto del fumo e dell'alcool. Egli non aveva che disprezzo per la professione medica, la quale non solo rifiutava questa riforma della vita, ma, prescrivendo gli strumenti di controllo delle nascite, contribuiva al declino della Germania: il controllo delle nascite aveva prodotto un'esplosione di sessualità illecita che si sarebbe trasmessa dai genitori ai figli e avrebbe portato alla morte per esaurimento; la sessualità illecita comprendeva anche la masturbazione, come il rapporto eterosessuale praticato a scopo di piacere e non a fini procreativi²⁰. La rivista « Die Schönheit » ammoniva i suoi lettori sulle terribili

conseguenze della masturbazione, che indeboliva i muscoli e portava alla codardia: la masturbazione continuava a essere il nemico mortale della virilità. Anche il cristianesimo era un nemico, secondo Ungewitter, per la sua eccessiva pudicizia. Se le donne avessero potuto guardare degli uomini tedeschi nudi non avrebbero concupito maschi di razze straniere ed esotiche²¹. Queste opinioni, che possono sembrare bizzarre, riflettono, in forma estrema, concetti che circolavano all'interno di questi movimenti. Rispettabilità e nazionalismo erano connessi e costituivano un baluardo contro l'ardore sessuale — un pericolo sempre presente nel pensiero e nell'immaginazione del nudista.

Heinrich Pudor, un altro importante corifeo del nudismo, fu, se possibile, ancora più severo. Egli si muoveva tra i circoli della destra più estrema al volgere del secolo, e giunse perfino a sostenere l'uso della forza fisica contro gli ebrei, che ancora non era una pubblica richiesta *völkisch* ²². Pudor rivendicò la coniazione del termine *Nacktkultur* (cultura del nudo), nel 1908, per protestare contro la confusione operata tra nudismo e pornografia: la nudità che veniva praticata nella grande città, nei teatri e alla luce artificiale, solleticava soltanto i sensi; la cultura nudista poteva invece esistere solo nell'intimità della casa o a contatto con la natura, sui prati e alla luce del sole: solo così soddisfaceva il suo intento morale²³. Pudor si indignava moltissimo quando qualcuno dei suoi seguaci diventava omosessuale o, com'egli diceva, confondeva il nudismo con la vita notturna (*Nacktkultur mit Nachtkultur*). Occorre una personalità veramente nobile come quella di Tolstoj, scriveva, per provare la nudità in tutta la sua castità²⁴. Erano poche le personalità di questo tipo che si potevano trovare, e quelle poche solo nella destra *völkisch*. Il successore di Pudor, dopo la prima guerra mondiale, fu Hans Suren che ne condivise il razzismo e cercò di collegare strettamente il nudismo alla ginnastica per forgiare ancora più bello il corpo dell'ariano. Lo incontreremo di nuovo a proposito del rapporto tra fascismo e sessualità.

La posizione si era, ora, rovesciata: per Pudor non erano le donne nude, ma quelle vestite, a suscitare la libidine maschile. Si diceva che nascondere il corpo sotto i vestiti stimolasse l'appetito sessuale, e che l'abbigliamento borghese provocasse

la dissolutezza²⁵. Nel 1913 il «Vortrupp» scriveva che gli abiti moderni nascondono i difetti fisici, rendendo così più difficile scegliere il partner adatto per il matrimonio²⁶: scegliere partner sani era considerato vitale per il futuro della razza e della nazione. Le ragazze, comunque, in apparente contraddizione, vestivano spesso « abiti della riforma », che davano loro la possibilità di respirare, ma ne nascondevano il corpo. L'opposizione a tenere entro certi limiti gli abiti sorti per le ragazze un effetto contrario rispetto a quello dei ragazzi: i corpi delle giovani venivano celati non tanto perché la donna fosse la casta madre della razza, quanto per la battaglia contro il corsetto, obbligatorio per le signore rispettabili, ma ora considerato insalubre perché stretto e scomodo da portare. Il movimento giovanile aveva introdotto un abbigliamento più leggero e funzionale, che il nudismo e i movimenti per la riforma della vita adottarono²⁷. Questo abito più cascante e leggero che copriva il corpo femminile divenne, nello stesso tempo, il simbolo dell'opposizione alle effimere mode femminili, che erano invece considerate tipiche del modo di vita cittadino, e quindi artificiali. Non ci si preoccupò del fatto che con questo abito sarebbe stato molto più difficile trovare dei partner sani, benché il nudismo continuasse a sussistere accanto al vestito ideato dalla riforma; anzi, i nudi femminili continuarono a essere l'argomento principale delle riviste dedicate alla riforma della vita. I ragazzi, invece, continuarono a essere incoraggiati a mostrarsi come Dio li aveva fatti — dei giovani greci divenuti tedeschi. I timori di Pudor per l'omosessualità e la dissolutezza dimostrano il costante tentativo operato da questi movimenti di mantenere intatta la distinzione tra normalità e anormalità, come aspetto centrale del loro sforzo di rendersi rispettabili.

Questi uomini illustrano lo sforzo, che stava alle radici del movimento nudista, di integrare il nudismo nella rispettabilità; per la maggior parte di costoro, collegare la natura alla mistica nazionale serviva a rafforzare il tentativo di trascendere sessualità e sensualità. Durante l'Ottocento, il nazionalismo assimilò molti dei movimenti sociali, economici e culturali che avevano suscitato l'entusiasmo degli uomini e delle donne, come fu il caso del nudismo e della riforma della vita. La natura, in cambio, consolidò quelle forze utilizzate per fare da

cornice al corpo nudo, fornendo alla natura un nuovo genere di immutabilità. La riscoperta del corpo fu spogliata dell'insita minaccia alla rispettabilità, nella stessa maniera in cui il nazionalismo privò i simboli nazionali femminili della loro reale, e potenziale, sensualità, come vedremo quando tratteremo di Marianna, di Germania e della regina Luisa di Prussia in un prossimo capitolo²⁸.

Il movimento giovanile tedesco fu una delle organizzazioni più significative attraverso le quali la riscoperta del corpo divenne componente di una nuova e cospicua realtà tedesca. Il movimento giovanile cercò di vivere a più stretto contatto con la natura, di sviluppare un autentico cameratismo e di godere di un nuovo piacere nella riscoperta del corpo; ma, cosa principale, questo stile di vita divenne uno degli aspetti della ricerca di una nuova Germania, immune da ipocrisie e falsità, motivata interiormente e simboleggiata dalla natura, dal cameratismo e dalla bellezza umana.

Il movimento giovanile avviò la ricerca di un'autentica vita comunitaria nel momento in cui i suoi membri si rivolsero alla campagna cercando di riscoprirvi quella profondità di sensazioni che sentivano di avere perduto in città. I giovani cominciarono a prendere il sole e a nuotare nudi, il loro corpo rinvigorito e abbronzato diventò una componente dell'ideale di bellezza virile sostenuto dal movimento giovanile. Era di nuovo la Grecia il punto di riferimento: all'artificiosità fu contrapposta una maggiore naturalezza. La vergogna del corpo non aveva spazio in questo contesto: « nudità = verità » ²⁹, sostenevano. A queste certezze la gioventù tedesca aggiunse la rivendicazione della supremazia dell'unità del corpo e dello spirito. Questi giovani si consideravano estranei alla società dei genitori e vi cercavano rimedio attraverso un'affinità collettiva che investiva tutti gli aspetti della vita.

Chi ha analizzato il movimento giovanile vi ha talvolta rintracciato, nel suo nucleo più profondo, la presenza dell'erotismo di una comunità maschile che, in un primo tempo, aveva escluso le donne e che, solo più tardi, le avrebbe accettate con estrema riluttanza. Secondo Hans Blüher, che nel 1915 aveva scritto *Il ruolo dell'erotico nelle comunità maschili* rifacendosi alla propria esperienza nel movimento giovanile, l'omosessuale solitario crea comunità e Stati, ed è l'esempio di

un principio di associazione che supera e completa la famiglia. Le sue energie libidinose sono soddisfatte nella comunità maschile, il solo tipo di associazione che Blüher riconoscesse. Pur ritenendo che delle pratiche omosessuali fossero occasionalmente praticate dai capi e dai seguaci del movimento, Blüher non vi annetteva molta importanza, giacché riteneva che l'omosessualità rappresentasse dei principi spirituali: l'eroismo, il comando e la comunità³⁰. Certo, sembra assurdo considerare il modo di essere di alcuni adolescenti come un paradigma. L'influenza di Sigmund Freud su questa maniera di pensare è palese: la sessualità diventa il fondamento di tutti gli altri aspetti della vita. Se Freud fu attaccato da alcuni per la sua incapacità di riconoscere la differenza tra amore e sessualità, tra spirito e corpo³¹, anche il movimento giovanile rese talvolta incerte queste distinzioni, dal momento che era alla ricerca di un rifugio accogliente, di una comunità raccolta. Che, come vedremo, trovò nella nazione.

Nonostante i suoi scopi più elevati, il movimento giovanile tedesco fu considerato da principio un attentato alla rispettabilità, specialmente quando cominciarono a diffondersi al di fuori del movimento il nuoto, gli sport e la danza praticati nudi. L'esclusione delle ragazze da alcuni dei più importanti gruppi del movimento dette adito a quel sospetto di omosessualità di cui abbiamo parlato. Pudor si era già lamentato dell'infiltrazione dell'omosessualità tra i suoi seguaci, ma quando l'*Altwandervogel* (uno dei rami originari del movimento) fu scosso da uno scandalo omosessuale nel 1911, l'intero movimento si sentì minacciato. L'accusa era stata mossa al ricco proprietario terriero dell'Assia Wilhelm Jansen, che era diventato il confidente e l'amico di molti giovani, suscitando così l'invidia degli altri dirigenti. Jansen e i suoi amici vedevano nel corpo maschile il compimento dell'ideale greco di bellezza e avevano elaborato un vero e proprio culto della nudità, introducendo, per esempio, nel movimento giovanile la pratica di bagnarsi nudi³². Espulso dal suo gruppo, Jansen fondò con alcuni seguaci una comunità più ristretta corrispondente al suo ideale di una gioventù votata esclusivamente alla coltivazione dello spirito di gruppo attraverso l'amicizia — che, per qualcuno, non difettò di

eros³³.

Il cosiddetto « affare Jansen » fu significativo perché dimostrò che le accuse di omosessualità non erano poi così infondate per un gruppo maschile che associava il cameratismo alle pratiche derivate dai movimenti nudisti e per la riforma della vita. Interrogarsi se fosse vera l'opinione di Blüher oppure le accuse rivolte a Jansen è di scarsa importanza rispetto alla paura dell'omosessualità che ossessionava questi movimenti. Senza dubbio, la riscoperta del corpo, come anche la natura esclusivamente maschile del primo movimento giovanile tedesco evocarono lo spettro dell'omoerotismo e dell'omosessualità. Chi cercava di riconquistare il proprio corpo e la natura da ciò che riteneva l'ipocrisia e l'artificialità della vita borghese, desiderava nello stesso tempo trovare rifugio in una autentica comunità di affini, e tale parve loro la nazione. Questa contribuì inoltre, come abbiamo già osservato, a spiritualizzare la loro nuova sensualità e a integrare le nuove scoperte nelle vecchie convenzioni sociali.

Il movimento giovanile, come quello dei nudisti e dei riformatori della vita, cercava di escludere dalle proprie relazioni un erotismo che poteva sfuggire al controllo, e di indirizzare invece verso scopi più elevati la propria comunità di affini; coltivò, insomma, un patriottismo interiore più sincero delle roboanti spacciate dei loro antenati: la natura e l'animo germanici avrebbero impedito alle amicizie maschili di scivolare nella sensualità. Nonostante il libro di Blüher e la presunta trasgressione sessuale di Jansen, il movimento giovanile fu puritano fin dalle origini: qualsiasi genere di sessualità illecita era considerata per i ragazzi e le ragazze un diversivo rispetto allo sviluppo delle loro vere personalità interiori e al loro ruolo al servizio della comunità. Il matrimonio in giovane età e la castità che doveva precederlo vennero incoraggiati perché la concupiscenza egoistica non avesse la meglio sullo spirito cameratesco ³⁴. Il movimento giovanile si preoccupò del declino della moralità nella stessa misura in cui se ne erano preoccupate le generazioni precedenti.

II

Nello stesso momento in cui il movimento giovanile vagheggiava il sogno di una nazione « autentica », la ricerca di una rigenerazione nazionale stava procedendo in un'altra direzione, sia pur sempre in un *Männerbund* saturo di omoerotismo lievemente più mascherato di quello del movimento giovanile. Il poeta Stefan George attrasse nel suo cenacolo alcune delle migliori menti della Germania. Il poeta inteso come profeta intuitivo non era un concetto nuovo alla fine del secolo scorso; Nietzsche, Wagner e D'Annunzio si erano già proposti come profeti di un rinnovamento individuale che avrebbe trasformato anche la nazione. Questa pretesa va considerata sullo sfondo di un permanente impeto romantico e di una rinnovata enfasi attribuita all'essenza irrazionale dell'uomo. Infatti, a cominciare dal 1904, George e la sua cerchia, senza differire poi molto dal movimento giovanile, vollero ritornare alla purezza della natura e, benché tendessero a esaltare la forza primitiva, moderarono questo aspetto con l'opinione che la bellezza maschile così come era stata concepita in Grecia avrebbe riscattato la Germania. Grazie alla sua crescente ammirazione per la cultura ellenica, l'opera di George riconquistò alla fine un certo equilibrio e una certa armonia quand'egli, volgendo le spalle alla natura, si dedicò alla propria cerchia concentrandosi sulla rinascita della bellezza fisica e interiore³⁵.

George riteneva che la bellezza dell'anima si rispecchiasse nella bellezza fisica: fin dal principio cominciò a contrapporre la bellezza del corpo alla saggezza assoluta³⁶. Questa bellezza era incarnata, per George, dal giovane Maximin, che egli presentava ai suoi seguaci quasi come un dio vivente, e dopo la sua prematura scomparsa, avvenuta nel 1905, il mito di Maximin divenne il simbolo della gioventù eroica — della « Germania segreta » che stava per apparire. La morte di Maximin rafforzò in George il sentimento della sua missione e il suo più famoso ciclo di poesie, *Il settimo anello*, del 1907, riecheggia un intenso tema escatologico: la redenzione risiede in ciò che sta per avvenire per opera di un'élite guidata dal profeta. Questo libro di poesie ingigantì la fama di George: non vi fu volontario che non lo portasse con sé nella prima guerra

mondiale come fonte di speranza e di consacrazione, anche se l'élite di George non era molto votata per la guerra e la battaglia.

I discepoli furono selezionati soprattutto in base al loro aspetto, e George finì addirittura per star seduto alla finestra della sua casa di Heidelberg per reclutare ogni giovane del quale il comportamento e l'aspetto sembrassero riflettere i suoi ideali. Questi discepoli giuravano obbedienza, promettevano di vivere in maniera casta e frugale, senza lussi o compiacenze³⁷. Solo George dominava questo circolo, incoraggiando una mistica del comando che avvolgeva ogni suo gesto nel mistero: egli coltivò un distacco, uno sguardo fisso in lontananza, che conferivano alle foto del poeta caratteristiche simili alle immagini dei santi³⁸.

Senza alcun dubbio George fu uno dei maggiori poeti di lingua tedesca, ma furono il culto che lo circondava e il suo disegno ad affascinare uomini che, a detta di George, costituivano la « nobiltà immediata », un ordine di templari nello Stato: quest'ordine aveva la missione di custodire la « Germania segreta » fino a quando il Reich sarebbe rinato dalla bellezza del corpo e dell'anima; allora sarebbe sorta un'età eroica nella quale i tedeschi avrebbero ricordato i loro grandi uomini e ne avrebbero seguito l'esempio³⁹. Il nuovo capo, talvolta descritto come un imperatore, si sarebbe circondato di discepoli, simboli viventi della bellezza, come Maximin; il resto del popolo tedesco avrebbe praticato l'autodisciplina e si sarebbe sottomesso volentieri. All'inizio del secolo, la cerchia di George mescolò elementi pagani con quelli greci: feste dionisiache, conversazioni sulla « lucentezza del sangue ». Ma, alla fine, come abbiamo accennato, trionfò la Grecia con la sua bellezza maschile e con la sua armonia ideali.

Il materialismo e la bruttezza che essi scorgevano ovunque intorno a sé alimentarono la fuga nel neoromanticismo e nell'irrazionalismo — nella venerazione del poeta come profeta e nella potenza redentrice della bellezza. Gabriele D'Annunzio aveva scritto all'alba del secolo che le « fortune dell'Italia sono inseparabili dal destino della bellezza, delle quali essa è la madre »⁴⁰. Non c'era bisogno di elaborare progetti per la nazione futura; non solamente George o D'Annunzio credevano nella redenzione attraverso i profeti, ma nella destra politica

c'era chi sosteneva che, se solo i tedeschi fossero diventati artisti o avessero ritrovato la propria anima razziale, tutto sarebbe andato per il meglio. Alla fine, questi vaghi concetti di rinascita nazionale, basati sul mito e sul simbolo più che su realizzabili progetti per il futuro, furono adottati dal fascismo: D'Annunzio fu l'ispiratore di molti riti e di molte cerimonie con cui il fascismo italiano rappresentò se stesso, e i nazisti non si sbagliarono affatto quando pensarono di poter utilizzare George; trascurarono, comunque, il fatto che per lui i movimenti popolari di massa costituivano il nemico di quell'aristocrazia preposta alla custodia della Germania segreta.

L'influenza di George fu diffusa dagli intellettuali: accademici e scrittori che avevano a cuore il futuro della Germania, ai quali piaceva considerarsi un'élite scelta per la propria bellezza virile, a cui la distaccata guida di George, avvolta nel mistero, forniva un obiettivo e una disciplina. Uomini tanto diversi quali Friedrich Gundolf, lo studioso di Heidelberg della diaspora ebraica, o Werner von Stauffenberg, che attentò senza successo alla vita di Hitler nel 1944, furono tra i discepoli di George; ma lo fu anche Ernst Bertram, il filosofo che collaborò con i nazisti. George morì nel 1933 durante il suo volontario esilio dal Terzo Reich, dopo essersi rifiutato di presiedere l'accademia delle lettere di Goebbels per il tramite di un discepolo ebreo⁴¹.

Se il cameratismo maschile proclamò la sua capacità di rigenerazione mediante il movimento giovanile, e il poeta cominciò a essere riconosciuto come profeta nello stesso periodo, anche il circolo di George presentò un fenomeno eccezionale: al suo interno fu l'omoerotismo il principale agente del rinnovamento nazionale, e certamente una delle più sorprendenti conseguenze della riscoperta del corpo; mai in precedenza, né in seguito, omoerotismo e nazionalismo furono così chiaramente connessi, palesi, esposti alla vista. In questo caso bisogna distinguere con chiarezza l'omoerotismo dall'omosessualità: il distacco di George, le sue estasi poetiche, e anche le prime feste del gruppo incentrate su Maximin, possono essere interpretati come la sublimazione del desiderio sessuale. Alle donne non era riservato alcun posto nella cerchia di George, ed egli non perdonò mai i discepoli che finirono con

lo sposarsi. È abbastanza significativo che quasi tutti coloro che hanno scritto su Stefan George e la sua cerchia abbiano sottovalutato il suo inflessibile omoerotismo e si siano invece concentrati sulla sua poesia e sul suo amore per la Grecia, di per sé un interessante esempio della maniera di trattare il maschio omoerotico come un eroe nazionale.

Tuttavia, in questo caso, la purificazione dei classici attraverso la rispettabilità non ebbe affatto successo, e George fu più vicino allo stesso Winckelmann di quanto non lo sia stato ai successivi discepoli tedeschi della scultura greca. La sua élite minacciò di rompere l'alleanza tra nazionalismo e rispettabilità per il rilievo dato alla bellezza greca come eros vivente, unificatore di quei pochi eletti in grado di redimere la « Germania segreta ».

Costoro avrebbero respinto qualsiasi accusa di decadentismo, e certamente la loro armonia della forma, la chiarezza di espressione e la dedizione allo scopo nazionale non sono tipici del decadentismo. Le estasi mistiche di Gabriele D'Annunzio, il suo abbandono erotico, erano loro completamente estranei⁴² : il suo esuberante nazionalismo sta in contrasto con il loro serio e intenso tentativo di svelare l'immagine della vera Germania. Certo, anche nel circolo di George vi era molto di teatrale, di affettato: lo stesso maestro amava essere fotografato vestito come Goethe, e spesso una luce tremula proietta una strana ombra sul suo volto. Vestirsi in costume era un'abitudine tra i discepoli, e il linguaggio ampolloso, non solo nella poesia ma anche come forma di allocuzione, fornisce un'impressione di artificiosità che fu propria di alcune caratteristiche del decadentismo. Ciò nonostante, il decadentismo non determinò il loro modo di essere, come accadde invece per D'Annunzio o Oscar Wilde.

In Germania, la riscoperta del corpo fu imbrigliata e irrigidita in forze immutabili quali la nazione, la natura o l'armonia e l'equilibrio della bellezza greca. Un gruppo di giovani artisti e scrittori definiti impropriamente « espressionisti » cercò tuttavia, all'inizio del XX secolo, di esprimere le proprie passioni e i propri istinti individuali in un modo completamente indisciplinato rispetto a quello del movimento giovanile o del cenacolo di George. Niente per loro era immutabile al mondo; essi volevano « afferrare qualsiasi

cosa fosse in movimento »⁴³. L'espressionismo fu soprattutto una continua ricerca di nuove esperienze da parte di un'avanguardia che aveva preso sul serio l'affermazione di Nietzsche che « la società mette a dormire le passioni »⁴⁴. Frank Wedekind, nella sua opera del 1891 *Risveglio di primavera*, permetteva ai suoi personaggi di sperimentare ogni forma di sessualità: la masturbazione, la promiscuità eterosessuale e anche un breve episodio di amore omosessuale. Altri esortarono all'assassinio di tutti i borghesi, vale a dire dei propri padri, e scrissero infatti opere sul parricidio. Si trattò di un'offensiva su vasta scala contro la rispettabilità e qualsiasi cosa l'esprimesse.

Tuttavia, l'estasi nietzschiana non poteva durare a lungo: dopo la prima guerra mondiale, molti espressionisti cercarono rifugio nel socialismo o nell'estrema destra, posizioni che condividevano l'importanza da essi attribuita all'anima e agli istinti. Ma a quel punto, mentre nel 1914 i tre quarti degli espressionisti aveva meno di trent'anni, adesso essi stavano invecchiando⁴⁵. Alcuni continuarono con impeto durante la Repubblica di Weimar, soprattutto dipingendo e realizzando dei film, ma anche allora rimase ben poco del grido di liberazione sessuale.

L'esperienza tedesca differì da quella inglese, dove la riscoperta del corpo non si associò alla rivolta giovanile o allo sforzo di rinnovare la nazione, ma influenzò invece le élite e la sensibilità letteraria. Nello stesso tempo, le esperienze omoerotiche furono in larga misura personalizzate, senza che alla bellezza del corpo venisse attribuita una forza mistica e la capacità di determinare la futura redenzione: l'Inghilterra non aveva bisogno di riscoprire il corpo nella stessa misura in cui l'aveva fatto la Germania.

III

I temi dell'omoerotismo affiorarono molto più esplicitamente in Inghilterra che altrove, incoraggiati in ciò dalla società maschile delle scuole pubbliche, Oxford e Cambridge. Furono pochi i movimenti per la riforma della vita,

nudisti o giovanili, che aiutarono a tenere sotto controllo l'omoerotismo del maschio inglese: anche in questo caso il corpo nudo e abbronzato acquistò una certa importanza simbolica. In Inghilterra si sviluppò, fin dal terzultimo decennio dell'Ottocento, una tradizione di poesia omoerotica, assente invece in Germania⁴⁶, che non appartenne ad alcun movimento ma fu piuttosto un'esperienza molto individuale. Certo, essa potrebbe fornire le stesse immagini della Germania, come, per esempio, nella *Ballad of Boys Bathing* (La ballata dei ragazzi che fanno il bagno, 1890) di Frederick William Rolfe, con i suoi « ragazzi bianchi, rosei, abbronzati e nudi » inondati come l'acqua fredda dal « tramonto del sole e dal suo riverbero dorato »⁴⁷. Fu solo con la prima guerra mondiale, quando i giovani erano diventati dei soldati, che questa poesia si inserì più addentro nella corrente della tradizione letteraria inglese e cominciò a darsi anche degli accenti nazionali. A differenza che in Germania, però, la bellezza maschile non fu il simbolo della nazione o del paesaggio nazionale, ma piuttosto un aspetto della sensibilità letteraria individuale.

Anche in Inghilterra, nell'ultimo decennio del secolo scorso, la nudità fu la caratteristica di un movimento per il ritorno alla natura. Questo, lo ripetiamo, non era organizzato, ma solo patrocinato, per esempio, da Edward Carpenter, un socialista utopista e omosessuale praticante. Egli esortava al ritorno, attraverso la natura, a una vera comunità di uomini. La nudità giocò un ruolo importante nel suo pensiero come simbolo non solo dell'autentico, ma anche dell'uguaglianza che doveva regnare in una società equa e giusta: « L'uomo si veste per abbassarsi, e si sveste per innalzarsi », scrisse nella sua *Civilization, its Cause and Cure* (La civilizzazione: la sua causa e la sua cura, 1889); egli deve « sfasciare le pastoie e la mummificazione dei secoli » per procedere verso un nuovo Eden; esposti al sole, la mente e il corpo diventano puri e radiosi⁴⁸.

Inoltre, mentre in Germania non solo Heinrich Pudor ma anche i movimenti nudisti, giovanili e per la riforma della vita erano portati a collocarsi nella destra politica, Carpenter era un socialista. La nudità era il simbolo di quello che egli chiamava « il principio della rigenerazione dell'individuo », che avrebbe condotto non soltanto a una riforma sociale ed

economica, ma anche alla soppressione della discriminazione contro gli omosessuali ⁴⁹. L'influenza di Carpenter in quel momento fu scarsa, ma altri cominciarono a manifestare il loro interesse per il corpo nudo: fu il caso del rispettabile accademico Henry Tuke, che amava dipingere dei ragazzi nudi che facevano il bagno, certo idealizzati e privi di qualsiasi manifesta sessualità⁵⁰. Un'intera serie di dipinti e poesie mascherarono appena la riscoperta gioia per il corpo nudo come esperienza omoerotica. Il legame tra la bellezza degli efebi e quella pastorale era ovvio: aveva già fornito un tema alla poesia omoerotica, come avrebbe ispirato la cosiddetta poesia dei soldati al bagno in Inghilterra e in Germania durante la prima guerra mondiale.

La triade costituita dalla gioventù, dalla nudità e dal sole continuerà ad affascinare gli inglesi come, per esempio, nella «generale solarità» dell'eroe di guerra Rupert Brooke⁵¹: a quel punto, gli stereotipi nazionali inglese e tedesco saranno quasi del tutto identici. Gli inglesi, tuttavia, specialmente dopo la prima guerra mondiale, guardarono alla Germania come alla nazione dove la teoria veniva messa in pratica. Certo, spiagge per nudisti esistevano anche in Inghilterra, ma non appartenevano a un movimento o non erano espressione di un'esigenza teorica. Per questo, Stephen Spender scriveva ammirato del sole, quale forza sociale primigenia della Germania, che serviva a guarire le ferite aperte dalla prima guerra mondiale; egli osservava con diletto le piscine all'aria aperta dove i ragazzi si abbronzavano fino a diventare color del mogano⁵². Martin Green ha intitolato il suo libro sui giovani scrittori inglesi tra le due guerre *Children of the Sun* (I figli del sole); uomini che sublimavano il proprio omoerotismo, e anche l'omosessualità, nella sensibilità letteraria⁵³.

In confronto a quello tedesco, il nazionalismo inglese svolse un ruolo di minore importanza nel tentativo di imbrigliare la riscoperta del corpo nella rispettabilità. L'ideale di mascolinità, ritenuto nelle scuole pubbliche una virtù inglese, definiva la virilità come asessualità, come autocontrollo delle passioni esercitato sulla mente e sul corpo. Le influenze evangeliche e quelle nazionali si compenetravano: fino alla seconda guerra mondiale, la cappella rimase il centro della vita scolastica e un gentiluomo inglese era automaticamente anche un gentiluomo

cristiano. In Inghilterra, inoltre, si diede minore importanza all'aspetto esteriore del corpo, almeno fino alla prima guerra mondiale: non importavano le apparenze, ma un comportamento appropriato. Certo, le influenze della Grecia classica si fecero sentire anche in Inghilterra, come in Germania: il pubblico londinese fu più divertito che scandalizzato quando vide che il monumento al duca di Wellington, eretto in Hyde Park dalle donne d'Inghilterra, rappresentava quel rispettato gentiluomo con le sembianze di Achille; e, subito dopo la prima guerra mondiale, una grande statua raffigurante un giovane nudo fu eretta sulla tomba di Rupert Brooke nell'isola greca di Skyros ⁵⁴.

La riscoperta del corpo influenzò le percezioni letterarie, e servì da sbocco alla rivolta dell'individuo contro la società. Pur essendo soprattutto individuale, la protesta inglese contro le convenzioni sociali fu tuttavia contenuta entro certi limiti. La bellezza maschile fu privata della sua presunta sensualità venendo integrata nella natura, e soltanto con la guerra diventò una precisa caratteristica dello stereotipo nazionale inglese. In Germania, invece, la nudità raggiunse molto del suo vigore proprio attraverso la bellezza maschile come stereotipo nazionale, e avremo modo di vedere come il fascismo si preoccupasse del corpo nudo pur cercando di mantenere la rispettabilità⁵⁵. Il nazionalismo fornì un ideale appropriato per sottrarre la sessualità a quella riscoperta del corpo che aveva accompagnato la rivolta della *fin de siècle* contro gli usi e i costumi convenzionali. La sua funzione non era cambiata: doveva mantenere intatte le distinzioni tra normale e anormale, tra salute e malattia.

La dinamica del nazionalismo moderno fu costruita sull'ideale di virilità. A dire il vero, il nazionalismo promosse anche un ideale femminile, ma fu soprattutto un ideale passivo, simbolo delle forze immutabili che la nazione rifletteva. Quale organismo vivente, pieno di energia, il nazionalismo tese invece a incoraggiare il legame maschile, il *Männerbund*, il quale, data la sua stessa natura, rappresentava un pericolo per quella rispettabilità che la nazione si supponeva preservasse; questo legame fu rinvigorito dalla riscoperta del corpo della *fin de siècle*: l'eros maschile tese a diventare un'ossessione costante del nazionalismo moderno.

Abbiamo analizzato l'ideale di virilità quale componente vitale del nazionalismo e della rispettabilità; esso serviva come principio stimolante e come modello di bellezza che trascendeva sessualità e sensualità; e aveva dovuto essere trasferito dall'individuo alla società e allo Stato per appoggiare nazionalismo e rispettabilità. Il moderno nazionalismo tedesco si riteneva invece fondato soprattutto su una comunità di uomini, e fu per questo che le relazioni tra gli uomini divennero uno dei suoi interessi vitali. La storia dell'amicizia fu l'anima di queste relazioni, e definì il carattere del *Männerbund*, un'associazione basata sull'affinità piuttosto che sulle esigenze di un'autorità più alta come lo Stato.

Abbiamo avuto modo di fare riferimento a questo *Männerbund*: dai volontari che si arruolavano per la guerra ai ginnasti o al movimento giovanile, l'ideale di amicizia li ispirò tutti; ma, al di là dell'aspetto specifico costituito dalla virilità, l'analisi dei concetti mutevoli di amicizia può dirci molto sul corso delle relazioni personali e del loro rapporto con il nazionalismo e la rispettabilità. In particolare, l'azione reciproca tra l'amicizia e il nazionalismo può servire a dimostrare quanto spazio l'individuo riuscì a garantirsi nell'ambito della società e dello Stato per far proprio il diritto alla libera scelta e all'espressione di sé.

III. AMICIZIA E NAZIONALISMO

I

La storia della sessualità non può essere separata da quella delle relazioni interpersonali e in particolare dalla storia dell'amicizia. I rapporti tra uomini e donne, quelli tra uomo e uomo, e quelli tra donna e donna, non solo servirono a definire la loro sessualità, ma furono soggetti alle pressioni del nazionalismo e della rispettabilità. Le istituzioni nazionali, scriveva Rousseau, danno forma al genio, al carattere, ai gusti e ai costumi di un popolo, intendendo con ciò anche la raffinatezza nello scegliersi gli amici. Durante l'illuminismo, maggiore attenzione fu posta invece sull'individualismo e sull'autonomia delle relazioni interpersonali. Comunque, il nazionalismo e la rispettabilità finirono per restringere questa autonomia — agli uomini e alle donne non doveva essere permesso di scegliere liberamente le proprie amicizie, come non gli doveva essere permesso di seguire i propri istinti sessuali: andavano stabiliti dei modelli e vi si doveva conformarsi, perché era in giuoco la struttura stessa della società. Alfred Cobban ci ha dimostrato come la nazione, quando cominciò a coinvolgere sia la cultura che la politica, diventò pure l'unica detentrica dei diritti umani, e l'individuo e i suoi diritti cominciarono a declinare¹. La Rivoluzione francese segnò la trasformazione della nazione da conglomerato di fedeltà, spesso separate, a principio onnicomprensivo, e le guerre che scatenò accelerarono questo processo nell'Europa occidentale e centrale. Come abbiamo visto, in queste guerre il nazionalismo strinse alleanza con l'ansia di rinnovamento sociale, allargando la sua base e la sua presa.

In questo capitolo ci occuperemo delle amicizie maschili,

rinviano l'analisi di quelle femminili al prossimo capitolo. Le amicizie maschili svolsero una funzione importante nella vita dell'élite culturale nel XVIII secolo, diventando progressivamente una forza sociale e politica durante il XIX e XX secolo. Il nazionalismo ebbe, come abbiamo già visto, una particolare affinità con la società maschile e, insieme con il concetto di rispettabilità, legittimò il dominio degli uomini sulle donne. L'amicizia maschile fronteggiò quell'omoerotismo sempre in agguato in seno al nazionalismo. A questo punto, dobbiamo nuovamente attirare l'attenzione sulla differenza tra omoerotismo e omosessualità. Vi fu chi, soprattutto in Inghilterra, vide nelle relazioni sessuali tra uomini il logico compimento dell'amicizia, ma costituì un'infima minoranza²; fu difficile bandire l'eroticismo dall'ideale di amicizia, perché esso fu associato, più spesso che no, alla ricerca della purezza sessuale. L'omoerotismo poteva incoraggiare l'amore platonico, mentre l'omosessualità venne considerata l'esemplificazione degli istinti più bassi dell'uomo; certo, la linea di demarcazione tra omoerotismo e omosessualità non fu mai tracciata con precisione, e l'omoerotismo fu considerato soprattutto come un pericolo e una sfida alle norme accettate.

La Germania fu il paese dove gli ideali di amicizia personale raggiunsero la maggiore articolazione, forse perché legami di questo genere fra tedeschi potevano sopperire in parte alla perduta unità nazionale e contribuire a recuperarla. Come vedremo, in questo paese il culto dell'amicizia si intrecciò soprattutto con un vivace patriottismo. Durante la Rivoluzione francese, la Germania fu celebrata per l'esempio concreto che offriva di amicizie durature³, il XVIII secolo conobbe un vero e proprio culto dell'amicizia maschile in Germania, basato sul « genere più elevato di uguaglianza »: la reciproca autonomia di desiderio. Questo ideale di amicizia accentuò sia l'indipendenza personale del singolo sia la compenetrazione delle differenti personalità degli amici; l'amicizia fu concepita come l'esempio ideale di quell'uguaglianza così importante per l'illuminismo: deve esistere l'uguaglianza nel genere umano e la giustizia tra gli uomini, sostiene Diderot nella sua famosa *Enciclopedia*⁴; l'inglese « Spectator » vedeva invece nell'amicizia la facoltà di rafforzare la felicità di due amici sulla base di un rispetto e di

un'ammirazione reciproci⁵; la stessa parola « fratello » usata tra amici escludeva qualsiasi riferimento alla dominanza.

Il culto settecentesco dell'amicizia in Germania ebbe poco in comune con l'esperienza di quei gruppi di scrittori e poeti che erano sempre esistiti fin dal Rinascimento: tutti esempi di intellettuali — teologi umanisti, funzionari di governo e scrittori — che si riunivano per leggersi l'un l'altro i propri scritti e per discutere le proprie idee. Per esempio, la cerchia raccolta intorno a Simon Dach nella Koenigsberg del Seicento si scambiava poesie che i membri si dedicavano reciprocamente, specialmente nelle occasioni commemorative, e soccorreva il singolo in caso di bisogno⁶.

Questi amici del passato non possedevano l'intimità e il sentimento che il culto settecentesco dell'amicizia trasformò in slanci d'affetto che paiono esagerati, e in un'attività poetica non destinata alle sole occasioni commemorative, ma continua e reciproca: una poesia d'amore sconfinante nel ridicolo. Tuttavia, a differenza del modo di percepire l'amicizia tipico del XIX secolo, nessun sospetto di omoerotismo pervase, nel secolo precedente, questi abbracci, questi baci e questi slanci affettivi tra amici. Questa intensità di sentimenti era debitrice dell'atmosfera emotiva del pietismo, ma anche della brama di compagnia quale sorta di religione sostitutiva del freddo deismo illuminista o di quelle che ora consideriamo le superstizioni della cristianità. Christian Fiirchtegott Gellert, nella sua *Vita della contessa svedese di G. *** del 1747-48, definì l'amicizia un fatto sentimentale affrancato tuttavia dall'eroticismo: il ritorno di un amico da molto tempo lontano scatena la gioia nel conte e nella contessa quando tutti e tre si abbracciano; Gellert commenta questa amicizia sottolineando come essa sprigioni una gioia divina, e come un'occhiata, un bacio, evocano tutto un mondo di sentimenti senza per questo provocare promiscuità⁷: gli amici che si abbracciano e si baciano non comunicano un desiderio ma, al contrario, dimostrano la propria capacità di tener sotto controllo le proprie passioni.

Durante il XVIII secolo, si fece di tutto per distinguere l'amore come aspetto dell'amicizia tra uomini dall'amore fra uomini e donne; l'amicizia tra uomini fu ritenuta superiore all'altro tipo di amore perché basata sulla ragione piuttosto che

sui sensi; l'amicizia tra donne non venne presa sul serio, e di conseguenza venne esclusa dal culto dell'amicizia. Erano gli uomini a determinare le norme della società: la nuova e popolare scienza della frenologia rifletteva l'opinione comune quando cercò di provare, attraverso lo studio del cervello, che le donne facevano amicizia solo con uomini e mai con altre donne⁸. Il culto dell'amicizia fu percepito anche come un modo per controllare le passioni, benché nel XVIII secolo i suoi effetti benefici potessero essere trasferiti all'amicizia tra uomo e donna. Per esempio, in un racconto pubblicato nel 1747, il protagonista comincia a provare del vero e proprio affetto verso la donna che ama solo nel momento in cui ella rinuncia a ogni sessualità e si fa monaca⁹. La *Nouvelle Heloise* (La nuova Eloisa, 1761) di Rousseau esortava uomini e donne a trasformare il proprio amore in amicizia. La *Lucinde* (Lucinda, 1789) di Schlegel propone lo stesso tema: le relazioni tra uomini, come quelle tra uomini e donne, devono fondarsi sull'amicizia piuttosto che sul desiderio sessuale. I romanzi di Samuel Richardson, con il loro monito contro la passione nell'amore e nel matrimonio — e la convinzione dell'autore che il matrimonio fosse basato sull'amicizia più che sulla sensualità —, esercitarono una forte influenza¹⁰.

La donna fu spogliata della propria sessualità e integrata nel mondo degli uomini. Nel XVIII secolo, comunque, questa integrazione comportò anche una relativa uguaglianza tra uomini e donne, e certamente non la quasi totale subordinazione che caratterizzò il secolo successivo. Le donne che imitavano il comportamento maschile e che, nel XVIII secolo, sarebbero state accettate nell'élite intellettuale, furono considerate con sospetto: la ragazza virile o turbolenta, su cui ritorneremo, riacquistò ben presto la sua femminilità, rimpiazzata dalla donna come simbolo dell'ideale maschile di rispettabilità o come oggetto del suo desiderio.

Questi esempi dovrebbero essere sufficienti a indicare come nel XVIII secolo l'ideale dell'amicizia, quale simbolo delle relazioni interpersonali, cercasse di spogliarsi della propria carica sessuale e di tenere sotto controllo le passioni, malgrado i gesti enfatici e le poesie sentimentali che servivano a esprimere l'amore reciproco tra amici. Il pericolo dell'eroticismo maschile ebbe il suo peso nel tentativo di trascendere

l'erotismo e la sensualità. In Germania, il culto dell'amicizia si manifestò nei gruppi piuttosto che in maniera individuale: i cosiddetti *Freundschaftsbünde* erano comunità di affini, i cui membri erano reciprocamente legati dall'amicizia, in forma non molto diversa dal legame vigente nel movimento giovanile tedesco che abbiamo analizzato nel precedente capitolo; la maggior parte dei membri dei *Freundschaftsbünde* era tuttavia sposata e le loro poesie esprimevano sia l'amore per le donne sia quello per i propri amici: per esempio, mentre il poeta Ludwig Gleim (1719-1803) era affettuosamente rimproverato per l'abitudine di baciare i suoi amici in ogni occasione, la sua immaginazione era invece decisamente eterosessuale ¹¹.

Il *Bund* delle amicizie maschili sembrava dominare la vita dei suoi membri, suggellato talvolta da un solenne giuramento sotto le « sacre querce » ¹².

Questi *Bünde* svolsero una funzione integrativa, con quel loro misto di romanticismo e razionalità: erano comunità di affii, al di fuori delle strutture sociali della famiglia e dei ceti, determinanti nel contribuire alla definizione dell'autocoscienza e della rispettabilità borghesi. Il culto dell'amicizia nel Settecento presuppose il controllo delle passioni sessuali e un richiamo al patriottismo tedesco; in questo caso nazionalismo e rispettabilità erano associati, salvo il fatto che il patriottismo non sovrastava il sentimento dell'individuo. Il nazionalismo integrale del XIX secolo era semplicemente latente nel patriottismo del secolo precedente: per esempio, il poeta J.W.L. Gleim sosteneva che solo il « tempio dell'amicizia » dava significato alla vita e, nello stesso tempo, scrisse canzoni di guerra e glorificò l'amore per la patria ¹³; i membri del *Göttinger Hain*, uno dei più famosi *Freundschaftsbünde*, cercavano di riesumare le antiche usanze tedesche in ogni loro idealizzazione dell'amicizia; questi gruppi di amici non trovavano alcuna contraddizione tra il rispetto dell'individualità e la glorificazione della nazione.

L'unità nazionale non aveva richiesto fino ad allora alcuna fedeltà esclusiva che si sostituisse alle altre associazioni tra uomini; lo Stato era considerato meno importante della libertà individuale. Per questo, Thomas Abt scrisse nella sua *Morte per la patria* del 1761 che avrebbe desiderato sacrificare la propria vita per quella nazione che avesse scelto di sua

volontà perché consentiva la massima libertà al singolo cittadino ¹⁴: l'inno alla Prussia di Abt non si fondava su una mistica nazionale che trascendeva l'individuo e la sua cerchia di amici e lo costringeva a porsi al suo servizio.

Il rifiuto di Abt di distinguere tra il soldato e il cittadino era tipico del suo atteggiamento nei confronti dell'individuo e dello Stato; la cittadinanza era preminente: *alles ist bürger*, ognuno è un cittadino ¹⁵. L'Illuminismo, comunque, fu portato a indebolire i suoi ideali di amicizia e di individualità. La disputa se gli uomini dovessero indirizzare la propria fedeltà, e il proprio sentimento di appartenenza, verso gruppi ristretti o più ampi fu importante nel preparare la strada alla definitiva affermazione del nazionalismo e della rispettabilità, a scapito delle indipendenti relazioni interpersonali — nel controllare e riorientare così le passioni umane, compresa la sessualità maschile.

II

Per il filosofo e divulgatore settecentesco Christian Garve, i *Freundschaftsbunde* non erano più in grado di fornire un rifugio, benché egli tentasse ancora di trovare un equilibrio tra l'elemento individuale e quello nazionale. L'amore per la patria, sosteneva nel 1795, deve basarsi su sentimenti simili a quelli che determinano l'amore per la famiglia e per gli amici. Presumibilmente, nessuno di questi sentimenti doveva dominare gli altri, ma anche quando egli tracciava quest'analogia condannava un « patriottismo restrittivo » strettamente incentrato sul luogo di nascita, sulla provincia di appartenenza e su quel gruppo di persone tra le quali l'individuo era vissuto; certo, la dimensione ristretta era ancora « preziosa », ma nello stesso tempo Garve invitava i suoi lettori a sacrificare i vantaggi di un'agevole società borghese per la causa di una nazione nella quale ogni uomo potesse essere uguale all'altro ¹⁶. Il fatto che Garve incitasse gli abitanti del Brandeburgo e della Slesia a diventare prussiani era dovuto all'ideale illuministico della ragione e della perfezione umane: tutti gli uomini devono aspirare a questi ideali¹⁷; in tal caso

non vi dev'essere alcuna divergenza di intenti o punti di vista; così, un'unità nazionale più ampia era preferibile alle fedeltà provinciali o locali come primo contributo alla perfezione universale. Un'argomentazione del genere non potrà sostenere il nazionalismo integrale del XIX secolo: le differenze individuali sono invece livellate in nome di un unico genere umano, anche se Garve intende conservare in qualche modo i legami più stretti tra gli uomini.

La nazione non era il fine ultimo, ma semplicemente una tappa verso un genere umano senza barriere, verso una cittadinanza del mondo. In modo abbastanza significativo, un sermone pronunciato nel 1801 durante il genetliaco del re Federico Guglielmo II di Prussia sosteneva che l'amore per la patria era necessario come primo stadio dell'amore per l'umanità intera ¹⁸. Questo sentimento diventerà sempre più raro col passar del tempo. Il filosofo Moses Mendelssohn riassunse quello che aveva visto accadere durante la sua vita: recensendo, nel 1761, un libro sull'orgoglio nazionale, egli scriveva che l'orgoglio di una nazione, come quello di un individuo, dipende dall'amore verso se stessi; l'orgoglio nazionale, comunque, si concentra più sulle qualità superiori dei nostri avi e dei concittadini « che sulla nostra ricerca di perfezione » ¹⁹. La coesistenza di patriottismo e individualismo, per quanto minacciata, era molto vitale quando Mendelssohn scriveva la propria recensione, e forze diverse dall'illuminismo, nonostante il suo atteggiamento paradossale, contribuirono ad assicurare la vittoria della nazione sul cittadino e sulla facoltà di questi di scegliersi il paese e gli amici.

In questo processo, il pietismo e le guerre di liberazione nazionale, assieme alle esigenze di una politica di massa e agli albori dell'industrializzazione, giocarono un ruolo cruciale. Le guerre di liberazione nazionale, essenziali nella vita di ogni nazione, crearono in Germania dei duraturi precedenti: la sconfitta della Prussia e dell'Austria nella battaglia di Austerlitz (1805) fu l'inizio di una sfolgorante serie di vittorie militari di Napoleone, che finirono col prostrare la Germania ai suoi piedi; la ritirata di Napoleone da Mosca (1813) diede invece al popolo tedesco, guidato dalla Prussia, il segnale per l'insurrezione; quel che la Prussia ottenne con la sua

schiacciante vittoria sui francesi a Lipsia (1813) fu destinata a perderlo nuovamente al congresso di Vienna (1814), quando gli antichi regimi trionfarono sul desiderio di unità nazionale; le guerre di liberazione, che erano state preparate durante l'occupazione napoleonica, fornirono a molti tedeschi, divisi in una molteplicità di Stati, l'occasione di un'esperienza comunitaria, e incoraggiarono inoltre un impegno e un entusiasmo che diedero uno scopo a una vita che, per molti, apparentemente non ne possedeva.

L'entusiasmo delle guerre di liberazione, i loro miti e i loro simboli, avrebbero infiammato le generazioni future, soprattutto quando queste guerre furono perdute. Max von Schenckendorf ne colse l'atmosfera in una delle più famose poesie di guerra: era questa una « Pasqua tedesca », nella quale la battaglia dell'uomo per riconquistare la sua nazione era più importante della propria individualità²⁰. Quando Theodor Körner cantava: «Avanti, verso un felice matrimonio (*So geht's zum lust'gen Hochzeitsfest*) », il suo ardore non era indirizzato a un individuo particolare ma a quella collettività di « fratelli tedeschi » che era la patria²¹. La supremazia della patria sugli individui subordinò le aspirazioni personali alla coscienza collettiva: al *Volk*, al « popolo », piuttosto che allo Stato, simboleggiato dalla dinastia. Mentre re e regine non intendevano affatto aprire finestre nell'animo degli uomini (come disse una volta la regina Elisabetta I d'Inghilterra), lo Stato moderno assegnò dei traguardi morali ai suoi sudditi. In cambio, richiese quasi lo stesso tipo di missione che i monaci e le monache avevano pattuito con la loro Chiesa. Difatti, si riteneva che le costanti analogie tra il culto nazionale e quello religioso, tra la morte sul campo di battaglia e il sacrificio di Cristo, esortassero gli individui a lasciare che la nazione indirizzasse le loro passioni e i loro desideri, a praticare l'abnegazione e l'autocontrollo²²; e la sessualità (come abbiamo visto) era considerata parte integrante di quelle passioni che si doveva permettere alla nazione di assorbire e controllare.

Nel suo « Appello » del 1813, Theodor Körner definì le guerre di liberazione una sacra crociata che avrebbe ristabilito la giustizia, la morale, la virtù, la fede e la coscienza che erano state distrutte dai tiranni del passato. Max von Schenckendorf,

nella sua « canzone di guerra » (*Landsturmlied*) dello stesso anno, considera i vessilli degli eserciti simboli di umiltà, di benevolenza — e di autodisciplina²³. Il rigore morale diventò un aspetto della ricerca dell'identità nazionale: il concetto di patria venne interiorizzato, assorbito nello spirito tedesco, assumendo il controllo delle passioni. I cuori impetuosi battono per tutto ciò che è santo, per citare ancora una volta Körner: la patria è il vascello di Dio, l'intermediario tra l'uomo e l'universo cristiano²⁴.

Questo processo di interiorizzazione fu incoraggiato dal pietismo e dal rilievo attribuito allo spirito religioso interiore che si disse avesse trovato la sua espressione esteriore nella patria. Scriveva Julius Möser nel 1774: « Colui che non ama la patria che è in grado di vedere con i propri occhi, come può amare la Gerusalemme celeste che non è in grado di vedere? »²⁵. Friedrich Carl von Moser paragonava la vera devozione alla santificazione di quell'individuo che dedicava se stesso alla verità e alla patria. Sia la verità religiosa che la patria ispirarono quell'universo di « fratelli » e « sorelle » che costituiva i circoli pietistici, e determinarono l'ambito nel quale si sarebbe dovuta compiere la scelta delle proprie compagnie: il circolo di amici deve subordinarsi a un sistema di fedi che circoscrive la sua libertà di azione. Il pietismo riuscì a forgiare un'unione tra religione e patriottismo che consacrò le relazioni personali privandole dell'autonomia di intenti; ne restrinse cioè l'orizzonte, come ha mostrato Robert Minder. Molti degli scrittori e dei filosofi che, all'inizio del XIX secolo, diedero vita all'idealismo tedesco, erano cresciuti in un ambiente luterano dov'era messa in rilievo l'importanza dello spirito interiore, e dove la necessità di una disciplina votata a una causa comune era considerata propria di ogni tempo e di ogni luogo: l'autorità non doveva essere messa in dubbio ²⁶.

Il pietismo e le guerre di liberazione rafforzarono una tradizione rivoluzionaria che era penetrata profondamente in Germania. Questo paese, che non conobbe mai un'esperienza simile a quella delle rivoluzioni inglese o francese, fu attraversato, ciò nonostante, da un ideale rivoluzionario senza pari fin dal Medioevo: la visione apocalittica della storia forniva la speranza che una nuova alba stesse per irrompere e che i flagelli che avrebbero preceduto il regno di Dio sarebbero

alla fine prevalse, abolendo così lo scorrere del tempo. Paracelso e Jakob Böhme furono i principali profeti della « rivoluzione sotterranea »; questa tradizione apocalittica ispirò Wilhelm Weitling e la sua Lega comunista alla metà del XIX secolo, così come Ernst Bloch cercò di incanalare la « rivoluzione sotterranea » nella sinistra, dopo la prima guerra mondiale, col suo *Thomas Muntzer* del 1921 ²⁷.

Tuttavia, questa rivoluzione non rafforzò la sinistra, ma piuttosto la destra, nella misura in cui questa sosteneva l'unità tedesca: la divina unità di Dio e della natura, centrale in questa visione apocalittica, era esemplificata dall'ideale del *Volk* come utopia sempre attuale; si sosteneva che esistesse una continuità germanica che alla fine si sarebbe aperta risolutamente un varco, fermando il tempo e abolendo la morte. Questa rivoluzione germanica giaceva in attesa, connaturata agli effetti del pietismo e alle perdute guerre di liberazione nazionale; il Romanticismo fu certamente importante in questo caso, come lo furono anche i fattori politici ed economici che dapprima ritardarono e poi accelerarono lo sviluppo sociale e industriale della Germania: la coscienza nazionale tedesca ebbe un sussulto, il legame tra patriottismo e autonomia delle relazioni personali stava per essere rotto; di sicuro la lotta rimase incerta fino a ben oltre dopo la prima guerra mondiale, ma la Germania possedeva a quel punto un dinamismo nazionale che era di cattivo augurio per il più antico concetto di cittadinanza. Se, nel XVIII secolo, l'amicizia era stata un luogo di rifugio per l'individuo²⁸, adesso era l'ideale nazionale che tendeva a diventare un paradiso al riparo dalle pressioni della società; alla nazione non bastava più procedere fianco a fianco con i circoli amicali, e costituire un rifugio congeniale, *primus inter pares*, di fedeltà divergenti.

Nello stesso momento in cui l'ideale della nazione stava cercando di distruggere l'autonomia delle relazioni interpersonali, il culto dell'amicizia venne attaccato anche da un'altra direzione. Gli abbracci e i baci tra amici, il loro amore per la poesia vennero considerati con crescente sospetto; l'offensiva della rispettabilità cominciò a farsi avvertire: la distinzione tra amicizia e sensualità era ormai di cruciale importanza; i baci e gli abbracci tra uomini dovevano essere « virili » ed essere evitata qualsiasi analogia con l'attrazione tra i

sessi. Il drammaturgo Heinrich von Kleist (1777-1811) rappresenta un impressionante esempio della cosciente necessità di distruggere qualsiasi sensazione sessuale si accompagnasse all'amicizia, soprattutto in un periodo in cui i sentimenti omoerotici erano latenti e pronti a emergere, uno spettro terrorizzante che doveva essere combattuto a tutti i costi. Non ci sono dubbi sulle inclinazioni omoerotiche di Kleist, come quando scriveva a un amico: « Tu hai restituito al mio cuore l'età dei greci; avrei potuto dormire con te, mio carissimo amico »²⁹ ; ma nello stesso tempo Kleist non si stancò mai di ripetere che solamente la pratica della virtù portava alla felicità; cercò anche di sposarsi, ma le sue relazioni con le donne furono sempre piuttosto fredde e prive di quella passione sentimentale che provava per gli amici³⁰. Kleist era portato ad applicare una terminologia sessuale alle amicizie maschili, benché combattesse sempre le proprie tendenze omoerotiche, forse perché non ne fu mai completamente consapevole; il suo costante timore per le conseguenze della masturbazione testimonia vividamente il grado quasi generale di accettazione della teoria di Tissot che il vizio segreto portasse all'insania³¹. Forse Kleist si incolpò della propria irrisolutezza, della propria incapacità a concentrarsi su questa abitudine acquisita in gioventù, ma il suo omoerotismo appena represso fu certamente determinante per la sua infelicità e la sua depressione. Il suo suicidio, a poco più di trent'anni, non può esser comunque ricondotto esclusivamente alla frustrazione sessuale; Kleist era una personalità senza mezze misure, desiderava tutto o niente, e le umiliazioni personali e artistiche dell'ultimo anno di vita debbono certamente aver influito sulla sua decisione³².

Ma di maggiore significato per il nostro argomento, rispetto all'avvertita necessità di sublimazione sessuale, specialmente in coloro che partivano volontari per le guerre di liberazione, fu l'intenso desiderio di sacrificarsi per una nobile causa. Lo stesso Kleist intese sacrificare la propria vita con una fine che trascendesse le considerazioni personali, e una morte di questo genere gli sembrò la più significativa affermazione di vita. Kleist sarebbe stato d'accordo con lo slogan, assai diffuso durante le guerre di liberazione e durante la prima guerra mondiale, che solo il sacrificio della morte in battaglia avrebbe

reso degna un'esistenza e l'avrebbe fornita di un significato di cui altrimenti sarebbe rimasta priva³³; frustrato nella sua aspirazione a morire per la Germania, Kleist desiderò perciò conferire al suo suicidio un significato più ampio, unendo la propria morte a quella di un amico, che, a sua volta, fosse giunto alla massima intollerabilità dell'esistenza: alla fine, trovò questo compagno in Henriette Vogel, che stava soffrendo di una malattia senza scampo. La vita di Kleist illustra non solo i pericoli dell'amicizia, ma anche la necessità di votarsi a una causa più alta, di guardare al di là della propria vita e di sublimare le relazioni personali.

La sofferenza di Kleist racchiude un significato più ampio, e testimonia l'avvertita esigenza di separare l'amicizia dalla sessualità, cioè dall'individualità. Il nazionalismo e la rispettabilità condivisero questi scopi, e i segni che erano stati accettati come tipici dell'amicizia cominciarono a essere considerati con crescente sospetto; per esempio, dopo i primi due decenni del XIX secolo, i quadri che raffiguravano degli amici assunsero tratti più vaghi e superficiali: raffigurati non più in gruppo o nell'atto di darsi la mano o di scambiarsi un gesto di amicizia, essi erano, ormai, quasi soltanto un insieme di individui³⁴. Certo, *David e Jonathan* (del 1853) di Julius Schnorr si tengono per mano e Jonathan si appoggia alla spalla di David, ma il contatto fisico, per quanto superficiale, sta diventando sempre meno erotico nella dilagante atmosfera sentimentale della pittura. Le immagini degli amici assumono contorni spiritualizzati, finendo addirittura, nei *Due amici sulla luna* di Caspar David Friedrich (del 1820), per rendere quasi del tutto indistinguibili i loro volti. Il sentimentalismo dell'amicizia settecentesca stava passando di moda via via che l'amicizia si stava trasformando in un atto di castità e di dedizione quasi religiose. Il gruppo di pittori tedeschi chiamati Nazareni, che nel 1810 si stabilirono in un monastero romano abbandonato, formavano una specie di *Freundschaftsbund* che si proponeva di far rivivere la pittura religiosa; ma ritorneremo su questo gruppo di amici nel prossimo capitolo.

Il tentativo di esorcizzare le componenti erotiche dell'amicizia non venne mai meno durante tutto il XIX secolo, richiamandosi all'ideale di virilità contro la supposta effeminatezza dell'omo-erotismo. Alla fine del secolo, il poeta

Carl Gutzkow desiderava ardentamente quell'amore che non era più in grado di provare nel matrimonio e che intendeva ritrovare tra gli amici; tuttavia si augurava che questi ultimi evitassero il sentimentalismo in favore invece di un « caldo sentimento di virilità »³⁵. Quasi nello stesso momento, il sessuologo Iwan Bloch si lamentava del declino dell'attenzione nei confronti dell'amicizia tra uomini, augurandosi che « gli uomini possano parlare di amore reciproco senza incappare nel sospetto di omosessualità »³⁶. All'inizio di questo secolo, Alexander von Gleichen-Russwurm scriveva che i filosofi greci, con tutta la loro ammirazione per la gioventù, avevano condannato la sensualità quale elemento perturbatore dell'equilibrio intellettuale e spirituale dell'uomo; l'amicizia era un ideale maschile saldo e tranquillo: il concetto di mascolinità aveva cominciato ad affermarsi per la sua facoltà di trascendere le passioni, compresa la preoccupazione per la sessualità; la filosofia più maschile, egli continuava, metteva in maggiore rilievo l'amicizia; quella più femminile, il sentimento³⁷. Il tentativo di liberare l'amicizia da ogni sensualità, utilizzando i concetti afferenti alla virilità, continuerà: essere virili significava essere capaci di tenere sotto controllo le passioni; anche gli amici più stretti dovevano mantenere una certa distanza. Durante la *fin de siècle*, le intense amicizie tra donne, che erano state a lungo ignorate o considerate innocue, cominciarono, significativamente, a essere sospettate di lesbismo. Quando Samuel Richardson non aveva trovato nulla di male nel lasciar condividere alla sua virtuosa Pamela il letto con una domestica, e quando gli studenti oxoniensi del XVIII secolo dividevano spesso il proprio letto, quest'abitudine non era considerata come sospetta o inappropriata.

Allorché la rispettabilità cominciò a farsi più severa, lo stereotipo nazionale maschile possedeva una sensualità latente che si supponeva potesse essere contenuta dalla sua virilità e dalla sua funzione simbolica. Il tedesco ideale era spesso rappresentato nudo come un guerriero, come un Dio greco o come un giovane Sigfrido. Lo stereotipo nazionale rispecchiò la crescente importanza dell'aspetto esteriore, della bellezza maschile, proprio nello stesso momento in cui gli atti di intimità tra uomini cominciavano a essere censurati. Se

l'aspetto e l'atteggiamento del corpo e del volto di un amico non possedevano, nel culto settecentesco dell'amicizia e delle sue relazioni affettive, un'importanza particolare, essi cominciarono progressivamente ad assumerla: si stava infatti entrando in un'età sempre più orientata verso l'espressione visiva, i cui esempi non sono solo i simboli del nazionalismo, ma anche le nuove scienze del XVIII secolo, quali la fisiognomica e l'antropologia, con il loro sistema di classificazione degli uomini secondo gli ideali della bellezza classica³⁸.

Il simbolismo politico assunse un'importanza cruciale quando le masse cercarono di partecipare al processo politico; la rinascita greca del XVIII secolo aveva contribuito a determinare i modelli di bellezza e di bruttezza. La cosiddetta bellezza, la figura classica, soppiantò il cuore ardente e la lucida ragione che non avevano bisogno di manifestazioni esteriori: Gleim e il suo circolo non sapevano niente del *Simbolismo della forma umana* (per citare il titolo del libro scritto nel 1853 da Carl Gustav Carus), ma ciò nonostante questo simbolismo diventò un segno di identità nazionale; il poeta Friedrich Gottlieb Klopstock accentuò la bellezza virile come caratteristica dei propri eroi tedeschi³⁹; e i movimenti dei ginnasti, nati, come abbiamo ricordato, al tempo delle guerre di liberazione, rappresentarono il momento creativo dello stereotipo nazionale. Questa bellezza maschile, con la sua armonia e le sue proporzioni classiche, comunicava quella tranquillità necessaria a placare gli ardori e, nello stesso tempo, a esprimere un senso di virilità. All'inizio del XX secolo, la Lega per la protezione dei figli tedeschi proclamava che « un fisico splendido raramente si accompagna a caratteristiche depravate »⁴⁰. L'identità personale non era definita semplicemente dall'appartenenza alla nazione, ma l'ideale nazionale di bellezza si rispecchiava nell'aspetto dell'individuo. Le relazioni personali venivano controllate sia nel corpo che nella mente.

Il ristretto circolo di amici aveva lasciato il posto al più militante *Bund*; le relazioni personali, a loro volta, cominciavano a esser considerate nell'ambito di interessi più ampi e più attivi; l'individualità finì col proiettarsi, al di là dell'uomo, sulla nazione: il mondo era composto di nazioni,

ognuna con una sua individualità da rispettare; ogni *Volk* era uguale, ciascuno possedeva il suo posto al sole, e il dominio di una singola nazione sulle altre veniva rifiutato: era questa la teoria principale del nazionalismo tedesco nella prima metà del XIX secolo, che sopravvisse anche in seguito, nonostante il crescente rilievo assunto dai concetti di dominio e di aggressione. Si supposeva che anche all'interno della nazione dovesse regnare l'uguaglianza: la nazione era così concepita come una comunità di affini, come una cosiddetta unione naturale tra uomini. Tuttavia questa comunità era formata dalla nazione e si riteneva che il motivo per cui la nazione esisteva avrebbe dovuto finire con l'essere quello della composizione delle differenze individuali. L'esercizio del libero arbitrio — che per Gleim costituiva l'essenza dell'amicizia, e che per Abt era stato parte integrante del patriottismo — venne trasferito dall'individuo alla nazione. La parola *Bund* fu usata, da quel momento, soprattutto per riferirsi non a un gruppo di amici, ma a coloro che si battevano uniti per il rinnovamento nazionale. Il termine *Bund* indicava in origine un pezzo di terra recintato, ma adesso questo terreno stava diventando sempre più affollato, recinto da un filo spinato, e l'accesso veniva garantito solo a coloro che condividevano i miti, i simboli e le espressioni della nazione ⁴¹.

A cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, le piccole unità si sciolsero in associazioni più grandi; molte di queste perpetuarono la tradizione settecentesca che assimilava il patriottismo tanto all'individualismo quanto alla cittadinanza del mondo; altre furono società patriottiche secondo il modello inglese, cioè lavoravano per il bene della comunità⁴². L'occupazione francese della Prussia e le guerre di liberazione portarono con sé una maggiore aggressività del *Bund* e una diversa concezione del nazionalismo, inteso come una nuova religione che doveva orientare ogni atteggiamento nei confronti della vita. I Ginnasti (1810), le fratellanze (1811) o l'« Associazione tedesca » di Arndt (1814) si votarono alla « conquista del corpo e della mente ». Friedrich Ludwig Jahn, che fondò sia i Ginnasti che il movimento della fratellanza per farne degli strumenti di lotta per l'unità tedesca, scrisse che gli uomini dovevano appartenere a una sola patria anche se fossero appartenuti a una famiglia e avessero posseduto un

unico vero amore nella loro vita⁴³; il suo *Deutsches Volkstum* (Il carattere nazionale tedesco, 1817) collegava il nazionalismo agli ideali borghesi, quelli della vita familiare e della fedeltà nel matrimonio; in effetti, si riteneva che i suoi Ginnasti, preparandosi alla lotta, avrebbero evitato i cosiddetti « peccati di gioventù », cioè l'indolenza, la lascivia e gli ardori sessuali incontrollati.

Il *Bund* che Jahn e Arndt patrocinavano indirizzò le aspirazioni individuali verso l'ideale del *Volk*, mentre il concetto di bellezza fu peculiare dello stereotipo nazionale. Questo stereotipo portava i segni delle sue origini nelle guerre di liberazione insieme a quelli della rinascita greca che abbiamo menzionato in precedenza. Il culto della mascolinità — col suo corpo robusto e agile, pronto alla battaglia — cercò di sostituirsi al culto dell'amicizia; l'unità del corpo e dello spirito fu vitale anche in questo caso, come lo era stata per i Ginnasti, i cui lineamenti del corpo furono resi visibili dalla divisa che Jahn disegnò per loro⁴⁴. Lo stereotipo nazionale e il suo ideale di bellezza maschile, mentre imprigionavano le passioni, furono il simbolo di una mascolinità aggressiva, rappresentarono cioè l'evoluzione dell'ideale del *Bund* dall'amicizia al nazionalismo.

La virilità collegata alla bellezza della forma era stata anticipata da antropologi del XVIII secolo come Christian Meiners, il quale cercò di provare la superiorità dei caucasici sui negri, esaltandone la bellezza dell'aspetto, il senso dell'ordine e della moderazione: questi ideali furono ritenuti fondamentali nella battaglia contro l'egoismo, la mancanza di pudore e quella sensualità che si diceva caratterizzasse i negri⁴⁵. La virilità apparteneva alla bellezza dell'aspetto, intendendo con ciò il modello greco di bellezza virile, di ordine e di moderazione, ma era così un simbolo di coraggio e di amore per la libertà. Anche i frenologi e i fisiognomici sostenevano opinioni simili: queste nuove scienze del XVIII secolo proclamavano un ideale di virilità basato non soltanto sui concetti greci di bellezza, ma anche su quelle virtù di ordine, di moderazione e di coraggio di fronte alle avversità, molto apprezzate in quell'epoca, strettamente legate com'erano al trionfo della nuova moralità.

Friedrich Gottlieb Klopstock, che diventò uno dei principali

propagandisti del nazionalismo tedesco, può servire a riassumere la transizione dal culto settecentesco dell'amicizia agli ideali del nazionalismo e della virilità. In un primo momento, Klopstock aveva tentato di vincere la propria solitudine col culto dell'amicizia; la sua famosa ode del 1747, *Wingolf*, celebra la riunione di amici, ognuno con la propria individualità e con le proprie caratteristiche; ma Klopstock allarga costantemente la sua cerchia fino a farla diventare una sacra élite di « bardi germanici », come egli li definisce⁴⁶. L'ambivalenza di Klopstock risultò chiara quando scrisse a Ludwig Gleim, nel 1750, che nulla al mondo poteva prevalere sull'amicizia personale⁴⁷; un'amicizia che non contemplava il comando dell'uno sull'obbedienza dell'altro rappresentava il mondo di Gleim, ma per Klopstock quest'amicizia andava costantemente trascesa finché non si fosse messa al servizio della nazione. La sua tragedia *Die Hermannschlacht* (La battaglia di Ermanno, 1769), nella quale Arminio sconfigge le legioni romane, intende sostituire al circolo di amici il mito dell'eroe; mentre in *Wingolf* i bardi germanici avevano cantato l'amicizia, ora i giovani guerrieri esclamano: non tolleriamo più i bardi, lasciateci combattere! L'antica usanza degli amici che combattono e muoiono fianco a fianco in battaglia viene condannata; tutto ora dev'essere subordinato alla patria, che è « più importante della madre, della moglie o della sposa, più importante di un figlio nel fiore della vita »⁴⁸. Adesso virilità significa conoscere la maniera in cui morire per la patria, mentre Gleim, nonostante le sue canzoni per i soldati, si era limitato a incitare i guerrieri a sostituire gli amici e il vino con la gioia di combattere⁴⁹.

Gli ideali dell'illuminismo non erano tuttavia scomparsi: erano stati semplicemente assimilati dal nazionalismo di Klopstock; la lotta per l'unità tedesca, egli sosteneva, era una battaglia per i diritti naturali, i quali conservavano ancora il loro contenuto settecentesco: si basavano, cioè, sulle esigenze della ragione e sull'amore per l'umanità. Ma, a differenza dell'Illuminismo di Gleim, questi ideali erano sovrastati dal clangore stridente della battaglia e dall'esclusività del *Volk* e del suo sangue⁵⁰.

In quest'ambito il mutamento è ovvio e fu il filosofo, divenuto patriota, J. G. Fichte, che lo espresse con chiarezza

nei suoi *Discorsi alla nazione tedesca* del 1808: l'uomo non può amare se stesso, o qualsiasi altra cosa al di fuori di sé, senza che questo amore non faccia parte di un sistema di fede; il vero amore non è mai legato al transeunte, ma risiede in ciò che è immutabile ed eterno⁵¹: le relazioni tra individui sono allora dissolte nella nazione, immagine riflessa del cosmo stesso, come se la virilità fosse sollevata dalla sfera dell'individuo a quella del servizio per la nazione. L'evoluzione dell'amicizia e del nazionalismo in Germania condusse alla subordinazione della prima al secondo.

Coloro che rifiutavano il nazionalismo tedesco generato dalle guerre di liberazione non erano interessati alla vittoria del nazionalismo sul patriottismo, e tra essi vi furono molti liberali e molti socialisti. Ovviamente, per molti l'amicizia era sempre qualcosa di autonomo, ma qui ci stiamo occupando della collaborazione tra nazionalismo e rispettabilità, e della parte che questi ebbero nel definire e nel controllare la sessualità normale e quella cosiddetta anormale. Assorbendo l'ideale di amicizia, il nazionalismo fu in grado di rafforzare se stesso, di collaborare con sempre maggiore efficacia con la società borghese nel sostegno della rispettabilità, di controllare un'epoca « irrequieta » e di contenere gli ardori sessuali. La nazione doveva trascendere la sessualità e l'amicizia spogliarsi dell'eroticismo. L'amore tra amici non doveva rimanere confinato nell'ambito del loro rapporto, ma avrebbe dovuto proiettarsi sulla nazione — in questo modo sarebbe stata vinta la tentazione omoerotica. Lo stereotipo nazionale fu il simbolo di questa prevalenza che avrebbe dovuto attingere ai propri desideri omoerotici solo per superare passioni di questo genere.

III

Pur essendoci concentrati sulla Germania, la storia dell'amicizia in Inghilterra, al confronto, metterà in rilievo ancora più chiaramente la relazione tra nazionalismo e rispettabilità, da una parte, e, dall'altra, quell'autonomia delle relazioni interpersonali che era simboleggiata dall'amicizia. La

rispettabilità aveva trovato un ambiente adatto sia in Inghilterra che in Germania, ma, nonostante alcune importanti analogie, il loro nazionalismo fu, per molti aspetti, diverso. L'Inghilterra era unita da lungo tempo e non doveva concentrare le proprie energie nella battaglia per l'unità nazionale; per questo, anche l'omoerotismo insito nell'ideale di amicizia fu molto meno controllato in Inghilterra che in Germania. Mentre i tedeschi, come abbiamo visto, avevano conosciuto l'esperienza del *Bund* di uomini, le classi dirigenti inglesi trascorrevano i loro anni formativi in una separata società maschile nella quale, a differenza che in Germania, l'accesso delle donne costituiva più l'eccezione che la regola: la maggior parte degli inglesi appartenenti alle classi superiori fecero spesso, nei collegi, a Oxford e a Cambridge l'esperienza di intime amicizie maschili. Un sistema educativo di questo genere non esisteva in Germania, dove la scuola e l'università non segregavano gli studenti escludendoli dal mondo esterno; nel suo complesso, l'educazione tedesca mirava a modellare e disciplinare l'uomo attraverso l'istruzione, fatta rispettare anche in maniera brutale. D'altra parte, la scuola pubblica inglese, come quelle di Eton o di Harrow, si proponeva di fornire un microcosmo dello Stato e della società⁵² e di foggare la personalità di coloro che erano destinati a diventare i futuri dirigenti. Là dove nella nostra disamina dell'amicizia e della nazionalità in Germania ci siamo imbattuti soprattutto in adulti impegnati nella lotta per l'unità nazionale, in Inghilterra invece dobbiamo considerare in primo luogo l'educazione della gioventù come il fattore che contribuì a dar forma ai concetti di amicizia e di società maschile.

L'immagine del piccolo gruppo di amici che si erano incontrati negli edifici medievali della scuola o nei giardini di Oxford e Cambridge rimaneva viva nella memoria di ogni inglese anche dopo la fine del periodo educativo. Benché quest'amicizia portasse taluni alla pratica dell'omosessualità per il resto della loro vita, per altri, i più numerosi, essa costituiva un episodio importante della propria esistenza altrimenti eterosessuale, e nel corso degli anni costoro erano portati a conservare il proprio circolo di amici della scuola e dell'università⁵³. Questa prolungata, e unica nel suo genere, esperienza di vita in una comunità maschile prese il via dalla

riforma della scuola pubblica nella prima metà del XIX secolo, che si basava sull'evangelismo inglese, su quel risveglio religioso, cioè, che ebbe un effetto così importante sugli usi e i costumi dell'epoca. Anche in questo caso le differenze tra Inghilterra e Germania erano notevoli, non tanto per l'atmosfera in cui si formò la classe dirigente inglese, quanto piuttosto per le differenze tra il pietismo tedesco e quell'evangelismo inglese che influenzò sia la scuola pubblica sia l'insieme degli atteggiamenti nei confronti della nazione.

La tradizione evangelica, rimasta viva in Inghilterra, finì con l'essere utilizzata da coloro che intendevano riformare la scuola e la società nel XIX secolo. Mentre in Germania il pietismo luterano incoraggiava, con la sua interiorità, un atteggiamento passivo verso l'autorità, in Inghilterra l'evangelismo si sviluppò in un'attiva pratica cristiana. La differenza passa attraverso il ritirarsi o il lasciarsi coinvolgere dal mondo: la famiglia luterana, che dominò l'adolescenza di tanti tedeschi, si teneva lontana dalle relazioni pubbliche, mentre in Inghilterra si riteneva che i « gentiluomini cristiani », formati dalla scuola e dall'università per diventare la classe dirigente, dovessero costituire un esempio attivo. L'evangelismo ebbe un effetto diretto sull'educazione della classe superiore, cioè su quella chiusa società maschile attraverso la quale questi inglesi passavano.

« Devozione e buona cultura »⁵⁴ furono i principi con i quali Thomas Arnold cercò di riformare le scuole pubbliche nella prima metà dell'Ottocento. Se esse erano state i vivai del vizio, adesso invece dovevano nutrire i gentiluomini cristiani; e ciò doveva realizzarsi mediante l'esortazione alle funzioni religiose, la disciplina rigorosa e il controllo dei modi e della morale. Queste scuole riformate sono state definite « campi di concentramento sessuale »⁵⁵, e non senza ragione: i maestri vi conducevano una crociata implacabile contro la masturbazione, e il timore dell'omosessualità era onnipresente. W. E. Benson, per esempio, direttore della scuola di Wellington, spendeva delle ore a stendere del filo spinato nei dormitori, mentre nella maggior parte delle scuole si faceva di tutto per evitare che i ragazzi rimanessero da soli in coppia⁵⁶. Frederick W. Farrar, nel suo celeberrimo libro sulle scuole pubbliche inglesi, *Eric or Little by Little* (Eric o a poco a poco,

1858), dimostra come Eric scivoli gradualmente nella tentazione e nel vizio: dapprima prende a comportarsi con irriverenza, poi si mette a fumare e in seguito beve e ruba; alla fine, comunque, riuscirà a resistere a ulteriori tentazioni ed espiierà con una morte prematura. Nella sua predica, subito dopo la morte di Eric, un maestro racconta ai ragazzi quanto avesse deplorato Eric quando aveva smarrito la retta via, ma che non lo deplora ora che era morto penitente e felice: i sogni di ambizione erano svaniti e i fuochi della passione si erano estinti; la morte era una soluzione congeniale alle tentazioni del vizio. Farrar alludeva alla masturbazione e all'omosessualità solo in maniera indiretta: queste faccende era meglio lasciarle ai testi di medicina.

Uno storico delle scuole pubbliche inglesi ha recentemente sintetizzato, in maniera eccellente, la loro preoccupazione per la purezza sessuale: esser virili significava annientare il peccato; e, se il sesso era il peggiore di tutti, esser virili significava reprimere ogni genere di sessualità⁵⁷. Michael Campbell, in *Lord Dismiss us* (Il Signore ci allontana, 1967), un pregevole libro di memorie scolastiche, fa dire al direttore della sua scuola che i giovani sviluppano le sensazioni prima di sviluppare il senso morale, e che era dovere della scuola assicurare i genitori che il senso di moralità sarebbe stato invece affinato e irrobustito parallelamente⁵⁸. Ciò significava che all'interno di questa « serra emozionale » (così Campbell descrive l'amicizia tra ragazzi) ci si doveva vergognare di qualsiasi gesto di affettuosità⁵⁹. La scuola dava occasione ai ragazzi di far esperienze omosessuali che venivano loro rinfacciate come una colpa quando cercavano di far amicizia. Quel che Campbell condannava come deformazione di un'amicizia era, per coloro che riflettevano la posizione ufficiale della società e della scuola, un ideale di fanciullezza destinata all'elevatezza. Fu Reginald Farrar che, scrivendo dell'adolescenza di suo padre negli anni Quaranta dell'Ottocento, definì come avrebbe dovuto essere un gentiluomo cristiano di tal genere per governare l'Inghilterra ed essere d'esempio a tutti gli inglesi: egli avrebbe dovuto avere occhi molto grandi, lineamenti ben delineati, capelli ondulati (e fin qui lo stereotipo generale era molto simile a quello corrente in Germania) e « soprattutto [avrebbe dovuto

essere] un ragazzo di purezza immacolata e virginale, che avesse per motto la frase: “ conserva l’innocenza e fa quel che è giusto, perché questo alla fine porterà pace all’uomo ” »⁶⁰. La rispettabilità e il bell’aspetto fisico andavano di pari passo, soprattutto nella scuola pubblica, considerata da Arnold e da altri il microcosmo dello Stato.

L’autocontrollo era ritenuto una qualità fondamentale nella formazione della classe dirigente inglese: era necessario imparare a obbedire e a comandare. La sesta classe (l’ultima prima dell’università) comandava la scuola e rafforzava la disciplina: i ragazzi appena entrati dovevano « sfacchinare » per gli anziani della sesta, far loro da servitori ed essere sempre ai loro ordini. L’autocontrollo era parte integrante del comando: Charles Kingsley, nel suo romanzo dell’impero, *Westward Ho!* (1855), esortava l’uomo a « esser duro con se stesso », a vincere le proprie fantasie e le proprie brame in nome del dovere, « perché chi non sa amministrarsi, come può dirigere la propria congrega e i suoi destini? »⁶¹. Si supposeva che la disciplina e l’autocontrollo generassero quel tipo ideale di studente descritto da Reginald Farrar. La disciplina e l’autocontrollo venivano rafforzati stimolando la fedeltà di gruppo, a cominciare dall’istituto scolastico nel quale i ragazzi vivevano e dalle squadre che giocavano contro quelle di altri istituti, per continuare con i collegi di Cambridge e di Oxford e per finire con il governo della nazione; si supposeva che una tale fedeltà di gruppo potesse formare una classe dirigente coerente, una nuova élite non solo politica, ma anche di scrittori e poeti. L’ideale di amicizia entrò a far parte di quel concetto di sostegno reciproco insegnato a scuola, che doveva essere praticato nella vita di ognuno: Arthur, il protagonista dei *Tom Brown’s Schooldays* (Gli anni di scuola di Tom Brown, 1857), afferma che il vero ragazzo britannico partecipa solo a quelle competizioni che la sua squadra, e non lui singolarmente, può vincere⁶².

Dotati di questa educazione, gli ex-allievi delle scuole pubbliche erano messi alla prova con un potere non facile da gestire, non soltanto in casa propria, ma anche quando si trattava di affrontare l’amministrazione dell’Impero: molti protagonisti delle storie scolastiche partono infatti per raggiungere il proprio reggimento in India. La realtà

dell'Impero si dimostrava congeniale non solo alla pratica dell'autocontrollo, della disciplina e della fedeltà di gruppo, ma anche come sfogo delle frustrazioni sessuali. Ronald Hyam ha mostrato il ruolo esercitato dalle energie sessuali nel dinamismo dell'Impero britannico, e in che misura l'impero fornì uno sbocco a tensioni sessuali irrisolte⁶³. L'Impero era una faccenda tipicamente maschile, e molti famosi governatori — da Charles Gordon a Cecil Rhodes e H. H. Kitchener — erano degli scapoli che continuavano a vivere, ovunque, in una società maschile come quella della scuola, e che si sforzavano di essere un esempio delle virtù del gentiluomo cristiano. Robin Maugham ha fornito una ricostruzione immaginaria di come, la notte che affrontò la morte per mano dei ribelli di Khartum, il generale Charles Gordon si appellò a Dio affinché gli desse la forza di resistere alla tentazione sessuale che gli si presentava sotto l'aspetto di un giovane soldato⁶⁴. Questi governatori dell'impero furono coinvolti in appassionate amicizie maschili; certo, molti — forse la maggior parte — si consolavano in compagnia di donne del luogo, ma l'amicizia maschile ebbe, nonostante tutto, un ruolo importante nel governo dell'impero.

Rudyard Kipling scriveva a un amico di Johannesburg che « lo spettacolo della tua casa piena di bei giovani bianchi mi ha rallegrato come nessun'altra cosa »⁶⁵. Kipling non aveva molta sensibilità per l'amicizia, ma in questo caso si trattava di giovani modellati da quella disciplina nella quale egli credeva ardentemente ⁶⁶. Questo stereotipo, una combinazione di aspetto esteriore e di virtù, suscitò l'ammirazione di molti uomini, come Cecil Rhodes, Charles Gordon o Lord Alfred Milner, che costruirono e difesero con successo l'impero. L'omoerotismo svolse una funzione importante in un'ammirazione e in una fedeltà di gruppo di tal genere, per quanto sublimato nei concetti di dovere e di virtù. L'Impero fornì un ambiente congeniale, nel quale nazionalismo e rispettabilità poterono sviluppare appieno le proprie caratteristiche.

Tuttavia, nella stessa Inghilterra, e senza dubbio anche in molte altre parti dell'Impero, l'amicizia maschile non fu mai privata della propria autonomia, non fu mai indirizzata e assorbita in un ideale superiore come accadde in Germania, e

proprio per questo l'omoerotismo fu più difficile da controllare; la virtù si intrecciava sempre con il vizio. L'ideale proposto dalla scuola pubblica, che abbiamo appena analizzato, deve essere calato sullo sfondo di questa realtà. Cyril Conolly, nella sua splendida auto-biografia, ambientata a Eton durante la prima guerra mondiale, scrive che mentre l'omosessualità « era l'albero proibito attorno al quale il nostro Eden ruotava vertiginosamente », il prodotto finale dell'educazione della scuola pubblica era, più spesso che no, quel « tipo familiare di virgíneo maschio inglese »⁶⁷. Il poeta e studioso della classicità A. E. Housman, anch'egli omosessuale, ricordando la Oxford dello stesso periodo, scriveva che l'università era « protesa con toni entusiastici verso un'età divisa tra il puritanesimo e le licenziosità libidinose dell'antica Grecia »⁶⁸.

Era questo l'universo maschile, i cui ideali erano diffusi in lungo e in largo dai racconti d'avventura dei popolari settimanali per ragazzi. I loro eroi non erano davvero privi di sesso⁶⁹: ad esempio, ogni volta che John Buchan voleva caratterizzare le pecore nere delle sue storie, metteva in dubbio la loro cosiddetta mascolinità; così, il barone tedesco von Stumm, in *Greenmantle* (Il mantello verde, 1916), che cerca di mettere in scacco il protagonista a ogni occasione, ha un « gusto perverso » per le « cose delicate e morbose », e alla sua omosessualità si allude come a un aspetto della personalità brusca e brutale dei tedeschi. Le donne, nei racconti di Buchan o di Sapper, sono in realtà degli uomini: per Buchan, la stessa parola *sportman* non è di genere femminile, anche se applicata propriamente a una ragazza dai bei lineamenti⁷⁰. Il tipo di nazionalismo che per molti giovani significò un incarico pubblico nell'impero o in patria, nel mondo dell'avventura significava torturare un barista « latino » a Valparaiso o impiccare un ladro di gioielli ebreo solo perché aveva osato toccare una ragazza britannica⁷¹; proprio così: nei settimanali per ragazzi o nei fumetti del XIX secolo, i personaggi cattivi erano degli italiani o dei portoghesi che si comportavano in maniera molto poco « maschile »⁷². L'uomo del Sud era l'anima nera, incapace di quell'autocontrollo che stava alla base di ogni altra virtù virile. Proprio per questo, in Germania, uno scrittore come Thomas Mann considerava gli abitanti

dell'Europa meridionale dotati di una sensibilità pericolosa per il Nord puritano.

Le virtù maschili erano importantissime nell'educazione della classe più elevata: tenacia, modo di vita spartano e comportamento leale, fare cioè il proprio dovere. Comportamento maschile significava far parte della squadra, esser fedeli al gruppo e al paese; « Buchan e Sapper, che non erano molto dotati per le storie d'amore, scrivevano di amicizie »⁷³. Le donne erano emarginate, e anche quando furono ammesse a Oxford e Cambridge, nel 1919, furono relegate in collegi separati così come frequentavano scuole pubbliche separate (l'educazione mista cominciò a farsi strada dopo la prima guerra mondiale, ma non ebbe successo in questo tipo di scuole neanche dopo la seconda guerra mondiale).

Analoghi ideali di mascolinità, benché non fossero dominanti, informavano l'educazione francese. La scuola diretta da un ordine religioso, che Henry de Montherlant ha descritto in maniera così pittoresca in *Les Garçons* (I ragazzi, 1969), non si presentava diversa, nel modo in cui era esistita prima della guerra, dalla scuola pubblica inglese: anche in questo caso la protezione del più giovane da parte dello studente più anziano era la regola, e conduceva ugualmente alla passione adolescenziale. Questa particolare scuola, benché si fosse all'inizio del XX secolo, era liberale: chi si masturbava non veniva perseguitato; al contrario, il padre superiore si prendeva gioco di un noto libro, scritto da un sacerdote, che faceva della prevenzione della masturbazione il compito principale della religione⁷⁴; il padre superiore non si adombrava neppure per la stretta amicizia tra due ragazzi, benché li esortasse alla purezza⁷⁵. I direttori di scuola inglesi erano, invece, in costante allerta contro la masturbazione e contro l'amicizia tra ragazzi che fosse troppo stretta per essere solo di conforto. Anche de Montherlant fu influenzato da questa società maschile e dal suo omoerotismo, e dovette essere ossessionato dalla ricerca della mascolinità per il resto della sua vita. Molti altri francesi devono aver reagito in una maniera analoga, sebbene la società inglese sia rimasta unica nella sua esclusività.

Simili ideali di mascolinità dominarono la maggior parte dei paesi europei, inculcati dall'educazione e rafforzati dal

timore costante che l'infiacchirsi dei ruoli sessuali potesse distruggere l'ordinata società delle classi medie. Timore così radicato, che il celebre sessuologo tedesco Krafft-Ebing tentò nel 1877 di privare l'androgino di una bisessualità che egli stesso non era in grado di fronteggiare: gli androgini, riteneva, quale che fosse la loro costituzione biologica, possedevano caratteristiche per così dire femminili: erano dei « bambini », incapaci di maneggiare il denaro o di assumere una responsabilità sociale, cui piacevano i ninnoli e gli articoli di bellezza. Gli androgini, come le donne, non erano istruiti e non possedevano alcuna capacità di perseveranza⁷⁶. La convinzione di Krafft-Ebing, che l'ideale di virilità non dovesse essere indebolito dalla confusione dei sessi, fu largamente condivisa.

Questa società maschile nella quale così tanti esponenti dell'élite inglese si trovavano a proprio agio, determinò l'evoluzione dell'amicizia in Inghilterra. Alcuni, invero molto pochi, consideravano l'omosessualità il culmine logico dell'amicizia; era il caso di Oscar Wilde e della sua cerchia, come, poco più tardi, nel 1904, Lowes Dickinson pose l'amicizia al primo posto nella sua ricerca del significato del bene, e quest'amicizia era in larga misura omosessuale⁷⁷. Dopo la prima guerra mondiale, andare a letto insieme era per Wynstan Auden e per Christopher Isherwood la logica conseguenza della loro amicizia (mentre nella Berlino del dopoguerra il termine « amicizia » veniva usato spesso per mascherare i club e i giornali per omosessuali e lesbiche). Questi sono esempi presi a caso, ed è impossibile dire quanto siano significativi, ma certo per alcuni l'esperienza omosessuale era una componente integrante dell'ideale di amicizia. Pochi andarono oltre: quando Edward Carpenter, seguendo l'esempio di Walt Whitman, scrisse della libertà e della democrazia basate sull'amore fraterno e cameratesco, l'amore verso il proprio sesso fu ritenuto importante come un possibile legame tra fratelli. Sembra che si fosse augurato di poter formare, assieme agli amici dell'università di Cambridge, il nucleo di una nuova società. La vergogna per il corpo non trovava posto nell'utopia di Carpenter, e neppure lo trovò la soppressione dell'istinto sessuale⁷⁸.

In Germania, simili concetti dell'omosessualità come

cemento di una società migliore si possono ritrovare all'inizio del secolo nell'ambito del movimento giovanile tedesco. *Il ruolo dell'erotico nella comunità maschile* di Hans Bluher del 1917, basato, come abbiamo visto, sul suo modo di concepire il movimento giovanile, esaltò l'omosessuale come l'individuo socialmente più creativo: l'omosessuale, che non ha da indirizzare le energie sessuali verso una propria famiglia, le può utilizzare per cementare i legami della comunità⁷⁹. Bluher era più intransigente di Carpenter, che non aveva mai ritenuto fondamentali per questa nuova società le relazioni omosessuali, e anche molto più militante — il suo *Bund* era nazionalista e antisemitico, l'esatto opposto del socialismo idealistico di Carpenter. Il legame tra nazionalismo e omosessualità in questo caso era importante; abbiamo visto come in Germania il nazionalismo, da una parte, tentasse di trascendere la sessualità, attirandola nella propria orbita, ma come, dall'altra, il medesimo tentativo incoraggiasse nello stesso tempo gli atteggiamenti omoerotici nel *Bund* di uomini. Coloro che in Germania scorgevano nel *Bund* l'origine di ogni autentico Stato invocarono spesso il potere dell'eros, l'amore consacrato tra uomini⁸⁰; ma furono anche pronti a separare quest'amore dall'omosessualità, e in quest'ambito Bluher, sia pure indifferente alla consumazione di questo tipo di sessualità, rappresentò più un'eccezione che una regola. Inoltre, in Germania non attecchì mai quella facile identificazione dell'omosessualità con l'eccentricità che doveva essere accettata tra amici, e che caratterizzò, invece, gli scrittori e i poeti del gruppo di Bloomsbury in Inghilterra.

Come abbiamo già ricordato, in Inghilterra, come in Germania, le leggi contro l'omosessualità vennero inasprite verso la fine del XIX secolo. Se la Germania conobbe gli scandali Krupp (nel 1902) e Harden-Moltke-Eulenburg (nel 1906), nei quali aristocratici e cortigiani dell'imperatore vennero accusati di omosessualità, l'Inghilterra conobbe quello di Cleveland Street e i processi a Oscar Wilde. Lo scandalo di Cleveland Street, scoppiato tra il 1889 e il 1890, coinvolse importanti aristocratici, un bordello omosessuale, e, pare, il figlio del principe di Galles; favorì inoltre l'apertura dei processi contro Oscar Wilde, giacché erano emersi nomi di personaggi importanti e venne temuta dal governo l'accusa di

insabbiamento⁸¹. Dopo il processo a Wilde, l'omosessualità, la degenerazione nazionale e l'anormalità furono messe in stretto rapporto tra loro, e chiunque portasse capelli lunghi, monocolo e vestiti stravaganti poteva sentirsi apostrofare dai passanti: « Ehi, Oscar »⁸². Edward Carpenter affermava: « Ancora pochi casi come quello di Oscar Wilde e ritroveremo la libertà, ora possibile, di fare amicizia, seriamente indebolita a detrimento permanente della razza »⁸³. Per esempio, come parziale conseguenza del processo a Oscar Wilde, due intimi amici, John Gray e André Raffalovich, cercarono rifugio nel cattolicesimo, uno come prete e l'altro vivendogli assai vicino, conservando così l'intimità della loro relazione all'ombra di un'apparente formalità; entrambi letterati, rappresentavano uno dei molti legami tra la letteratura omoerotica e il cattolicesimo romano e anglicano; anche altri condividevano l'opinione di André Raffalovich che il cattolicesimo fornisse il miglior sostegno a una casta e pura amicizia⁸⁴. Quell'individualismo che in Inghilterra aveva conservato all'amicizia molta della sua autonomia di propositi era in pericolo: la rispettabilità minacciava sempre di riaffermare il proprio ascendente; ma, malgrado ciò, in Inghilterra le mancò il sostegno di un nazionalismo integrale.

Nonostante le differenze, il trionfo della rispettabilità fu comune sia all'Inghilterra che alla Germania, come lo furono anche l'ideale di virilità e lo stereotipo nazionale. C'è poco da distinguere tra lo studente ideale di Frederick Farrar e quello tedesco; sia l'uno che l'altro erano partecipi della ricerca della rispettabilità, ed entrambi esemplificavano con il loro aspetto la distinzione tra normale e anormale, considerata necessaria per il funzionamento della società. L'associazione tra sodomia e catastrofe nazionale restò viva, e così pure i timori per la degenerazione e il declino delle nascite. Certo, sia in Inghilterra che in Germania, i sentimenti di superiorità vennero indirizzati soprattutto contro coloro che, come si diceva, non riuscivano a controllare le proprie passioni; i libri umoristici e i giornali per ragazzi in Inghilterra, i romanzi in Germania, rimproveravano ai bruni spagnoli, ai portoghesi, agli italiani o agli ebrei i loro ardori scriterati: così il nazionalismo consolidò in entrambi i paesi la sua alleanza con la virtù e con l'integrità, contrapponendosi ai popoli ritenuti

inferiori, il cui aspetto forniva un elemento di contrasto con il vigoroso ma calmo, sensuale ma puro, stereotipo nazionale⁸⁵.

Le differenze e le somiglianze che abbiamo analizzato furono importanti nel controllo della sessualità, e nel determinare la forza o la debolezza dell'alleanza tra nazionalismo e rispettabilità. La storia dell'amicizia fornisce un esempio della relativa efficacia del processo di trascendenza della sessualità in Germania e in Inghilterra, ma mette anche in rilievo la preferenza, nel XIX e nel XX secolo, per una società maschile: fosse un *Bund* di amici, consacrato a una causa comune (come la nascita di uno Stato), o una semplice cerchia di amici, basata su nient'altro che la scelta personale. L'importanza di questo tipo di amicizie maschili come forze sociali e politiche non va, però, sopravvalutata; esse fornivano un ambiente e un rifugio all'uomo moderno e, nonostante il loro latente omoerotismo, i tedeschi e gli inglesi che ne fecero parte erano, nella maggior parte dei casi, degli eterosessuali, buoni mariti e amanti della famiglia, anche se nella classe dirigente inglese, e tra qualche omosessuale tedesco, la tentazione fu meno facile da reprimere; ma l'erotismo insito nell'amicizia maschile non escludeva la normalità sessuale.

Il nazionalismo e la rispettabilità definirono anche il ruolo delle donne, e i diversi modi nei quali questi ruoli venivano a determinarsi stavano in rapporto diretto con le definizioni di normalità e di anormalità proprie della società borghese.

IV. CHE TIPO DI DONNA?

I

Il nazionalismo, fatta propria l'aspirazione maschile all'amicizia e alla vita in comune, passò nei primi decenni del XIX secolo ad assimilare i nuovi ideali della femminilità, e li enfatizzò creando dei simboli femminili della nazione, quali Germania, Britannia e Marianna, le cui immagini impersonavano sia la rispettabilità che il sentimento collettivo degli ideali nazionali. L'arte romantica venne utilizzata per offrire dimensioni visive e letterarie ai nuovi temi; perciò il nazionalismo, e la società che con esso si identificò, usarono l'esempio della donna pura, casta e modesta per esibire le proprie virtuose aspirazioni, rafforzando, in questo processo, gli ideali borghesi di rispettabilità che avevano permeato tutte le classi della società nel XIX secolo.

Benché idealizzata, la donna rimase, nello stesso tempo, cristallizzata nel suo ruolo. Quelle che non si adeguavano a tale modello minacciavano la società e la nazione, insidiando l'ordine stabilito che si pensava dovessero invece mantenere; ne scaturì un odio profondo per le donne come figure rivoluzionarie, che quasi superava il biasimo riservato ai maschi rivoluzionari dalla società ufficiale. La donna come simbolo di libertà e di rivoluzione, « Marianna in battaglia », contraddiceva i valori « femminili » di radicata rispettabilità, e fu rapidamente soggiogata o spodestata.

Nelle sempre più nettamente definite differenze tra maschi e femmine, l'androginità, per esempio, lodata un tempo come simbolo di unità, divenne ripugnante. Anche il lesbismo era particolarmente difficile da affrontare. Come espressione della sessualità femminile, esso fu ignorato per quasi tutta la durata del XIX secolo. Non solo era un « amore innominabile »,

ma non aveva affatto un nome. Dall'inizio del XX secolo, l'odio riservato alle lesbiche apparve, se possibile, ancora più profondo di quello rivolto contro gli omosessuali.

La maggior parte delle lesbiche evitò tuttavia l'atteggiamento provocatorio dei decadenti. Per lo più, come vedremo in seguito, si difesero dichiarando di accettare sostanzialmente i modelli e le convinzioni della società. Anche le femministe si allearono con la rispettabilità. In una concezione ancora più ristretta del ruolo della donna, c'erano stati, tuttavia, tempi in cui essa era assunta a simbolo della libertà.

La Rivoluzione francese rese popolare Marianna come simbolo femminile della libertà. Mentre la fantasia rivoluzionaria talora la raffigurava assisa e ammantata di abiti castigati, quasi sempre essa appariva giovane, vivace e sommariamente vestita; indossava di solito una corta tunica, mettendo in mostra le gambe dal ginocchio in giù. Quando la Rivoluzione sfociò nella Repubblica e poi nell'impero, la figura pacata e completamente rivestita prese definitivamente il posto della sua turbolenta rivale¹. Certo, la donna come simbolo della libertà rivoluzionaria non fu facilmente dimenticata: resuscitò ancora una volta, durante la rivoluzione del 1830, nella *Libertà che guida il popolo alle barricate* di Eugene Delacroix — e infatti lo guida, abbigliata in modo addirittura indecente, brandendo un brandello di bandiera. Ma non appena Marianna fu assunta a simbolo nazionale, la nazione le recise le ali rivoluzionarie. Nel 1848, l'appena proclamata Seconda Repubblica bandì un concorso per determinare quale immagine allegorica avrebbe dovuto scegliere per rappresentarsela²; il risultato fu che, sebbene circondata dai simboli rivoluzionari di libertà, uguaglianza e fraternità, Marianna fu messa a sedere, per trasmettere una sensazione di stabilità³. Anche quando Gustave Doré, nel 1870, ritrasse la Repubblica che guidava un esercito di cittadini, a imitazione dell'impostazione di Delacroix, essa era completamente vestita⁴; tuttavia, nella sinistra politica litografie e stampe che mostravano una Marianna vestita discintamente continuarono a circolare, staccate da qualsiasi evento specifico, come metafora della Rivoluzione⁵. Ciò nonostante, la spinta rivoluzionaria non poteva finire con una Marianna rispettabile.

Marianna, come simbolo della Francia, venne completamente rivestita, ma anche un'eventuale nudità avrebbe potuto essere ricondotta entro i limiti della rispettabilità e perdere così la sua carica sensuale. I maschi nudi, che divennero il simbolo della mascolinità e del coraggio virile della Germania, illustrano questo processo, e ugualmente anche le donne nude rappresentavano spesso sotto il nazionalsocialismo l'ideale femminile. Questi nudi, con i loro corpi levigati e diafani erano irrigiditi in una posa, remota e simile a quella di un dio pagano, del tutto diversa dalla Marianna agitata, gesticolante e umanissima di Delacroix. Come abbiamo ripetutamente constatato, la tradizione della scultura greca fu utilizzata in Germania per rendere rispettabile la nudità, sebbene essa non abbia svolto un gran ruolo nell'immaginario nazionale francese.

Fin dall'infanzia, durante la Rivoluzione francese, Marianna mostrava segni che avrebbe potuto essere domata, assimilata, cioè, a un ideale di donna così differente da quello dell'uomo. La Dea della Ragione giacobina, come diretto precedente e modello di ispirazione per Marianna, fornisce un buon esempio di questo processo. Ritrarre la ragione come una dea, attraverso sculture e drammi, era un evidente allontanamento da una visione della donna come creatura debole e irragionevole che doveva essere guidata dagli uomini; ma i contemporanei notavano che la dea si assicurava la lealtà della folla grazie al suo fascino sessuale di donna, piuttosto che in virtù della sua saggezza « maschile », sia che fosse mezza discinta, sia che esponesse i seni sodi per allattare, con il suo vino, la popolazione, come la statua della Dea della Ragione di Robespierre alle Tuilleries. In provincia, le feste sembravano talvolta delle gare di bellezza, giacché la Dea veniva scelta tra le ragazze più belle del paese⁶. Si diceva che la Dea della Ragione incarnasse una antica divinità romana, sebbene, in maniera molto più solenne, la sua statua sostituisse in alcune chiese francesi, compresa la cattedrale di Notre-Dame, quella della Vergine Maria. Comunque, la bellezza e la passionalità femminili giocavano sempre un ruolo nel suo fascino, cosicché la donna rimase una creatura dalla sensualità istintiva, anche quando questa sensualità era al servizio di una nobile causa.

Ciò nonostante, ci furono uomini che rimasero scandalizzati

nel vedere la ragione rappresentata sotto spoglie femminili: solo la potenza virile, sostenevano, poteva fornire il vigore e la forza capaci di divellere i ceppi della superstizione⁷. Nel famoso dramma di Lessing *Nathan il saggio* (1796), vera *stimma* dell'illuminismo, ragione e superstizione sono equamente divise fra uomini e donne, anche se, con la possibile eccezione della sorella del Sultano, sono gli uomini a costituire l'esempio della vera saggezza. Quasi nello stesso periodo, il libretto per *Il flauto magico* di Mozart, scritto da Emmanuel Schikaneder, non lasciava dubbi sul fatto che per i frammassoni, dei quali descriveva le cerimonie, gli uomini rappresentavano la ragione, mentre le donne dovevano evitare l'esempio della turbolenta Regina della notte, e abbandonare ogni pretesa di comando e indipendenza.

Gli attributi tradizionali della femminilità vennero restituiti a Marianna quando essa esaurì la sua capacità di indurre uomini e donne a occuparsi della rivoluzione; Marianna in battaglia era ormai diventata la Marianna simbolo nazionale. Quando Heinrich Heine vide il quadro di Delacroix, all'Esposizione parigina del 1831, esultò di questa «Venere della strada», di questa prostituta che simboleggiava la volontà di un popolo indomito⁸, ma ben presto anche la nudità venne privata di ogni significato politico: Venere divenne la dea della bellezza e del piacere, qual era stata durante l'*ancien regime*⁹. La donna rimase passionale, ma non più nella nobile causa della rivoluzione; il suo compito fu, ancora una volta, di dedicare il proprio ardore, la propria bellezza e la propria nudità a proteggere l'ordine costituito. La stessa Marianna come simbolo nazionale non fu più una giovane passionale, ma la madre del suo popolo.

Né l'Inghilterra né la Germania sperimentarono una rinascita della romanità come quella che influenzò l'arte della Rivoluzione francese: la tradizione greca, dominante in questi due paesi, conobbe soltanto un'Athena molto vestita; e, cosa più importante, entrambe queste nazioni, che avevano combattuto contro la Rivoluzione francese, erano giunte alla conclusione « che la virtù e il vizio si erano scambiati il posto in quell'immorale nazione »¹⁰. Questa reazione alla rivoluzione rafforzò il rigore morale del pietismo tedesco e dell'evangelismo inglese; la donna doveva essere casta e

modesta per rappresentare un esempio di purezza virginale nei pensieri e nelle azioni, come dimostra il romanziere Samuel Richardson ¹¹.

In Germania, neppure la « rivoluzione » assomigliava alla veemenza di Delacroix; essa era piuttosto adatta a essere rappresentata come una bionda ragazza vestita di bianco. Agli inizi del XX secolo, un socialista lamentava che il movimento dei lavoratori tedesco continuasse a mantenere come simbolo della rivoluzione una giovane donna bionda¹², e infatti l'irruenza rivoluzionaria fu piegata alla rispettabilità proprio dal movimento dei lavoratori.

A differenza di Marianna, Germania non trasse origine dalla rivoluzione, e perciò fu una donna con un futuro, perché tutti i nazionalisti vollero curarne la tipologia nelle vesti di Marianna, di Britannia, o di simboli regionali come Bavaria. Per le classi medie europee questi simboli nazionali femminili proteggevano la normalità della società e la salute della nazione. Germania stessa, probabilmente, non esercitò una diretta influenza sui simboli nazionali al di fuori del territorio tedesco, ma le analogie colpiscono e sono significative nella storia generale del nazionalismo e nella sua funzione di controllo del ruolo dei sessi nella società.

Nell'antica Roma, Germania veniva rappresentata come una prigioniera afflitta, ma con gli imperatori tedeschi divenne una figura regale, con corona, spada e scudo; e così è rimasta fino a oggi: una figura medievale in epoca moderna. A dire il vero, durante le avversità e le tribolazioni della guerra dei trent'anni qualcuno riconobbe in lei la *Germania degenerans*, ma nel periodo delle guerre di liberazione nazionale fu oggetto di un vero e proprio culto ¹³.

Il ruolo di Germania fu completamente diverso da quello di Marianna: non solo non fu mai una condottiera, ma neppure restò attivamente coinvolta nelle battaglie; fu anzi paragonata a una sposa che attende il consorte — con allusione metaforica all'unità della Germania — oppure avvertita come l'ansiosa madre del suo popolo, una madre dal cuore limpido e puro, non diverso da quello che batteva nel petto di Cenerentola. La « Germania vittoriosa » non assomigliava affatto alla libertà di Delacroix: era invece il simbolo pacato di una nazione in lotta. Certo, la Germania guglielmina avrebbe in seguito vestito elmo

e corazza, anche se il suo comportamento non sarà mai aggressivo, se non per proteggere la famiglia e lo Stato, sacrificandosi nel compimento del proprio dovere ¹⁴.

Nel primo Ottocento, l'immagine tedesca della donna fu fortemente influenzata dal risveglio religioso cattolico. Un gruppo di artisti chiamati Nazareni, stabilitisi a Roma nel 1810, tentarono di far rivivere l'arte tedesca rifacendosi alla tradizione della pittura religiosa. Essi vollero intitolare a san Luca la loro corporazione, derivandone il nome da quello dell'evangelista che era stato il santo patrono degli artisti medievali; i romani li chiamavano Nazareni per la loro vita monastica e per i soggetti cristiani delle loro pitture, ispirate in larga parte al repertorio figurativo religioso di Raffaello. Costoro ebbero un successo tale da riuscire a occupare posizioni influenti nelle accademie d'arte tedesche e austriache, anche quando i loro quadri cominciarono a essere riprodotti per un più largo consumo popolare ¹⁵ ; i Nazareni, infatti, influenzarono l'arte popolare proprio nel periodo del risveglio religioso romantico. Essi, inoltre, combinarono insieme temi cristiani e temi germanici, come si legge *nell'introduzione dell'arte in Germania attraverso il cristianesimo* (1834-36) di Philipp Veit. Preparato così il terreno allo sviluppo della coscienza nazionale tedesca, con la loro pittura fornirono una garbata dimensione religiosa al risveglio nazionale. Il sentimentalismo dell'arte religiosa e nazionale tedesca del XIX secolo — i Cristi emaciati e le Madonne raffaellesche ambientate in un panorama germanico — si deve a loro. I Nazareni influenzarono anche la maniera di immaginare Germania, come nel caso dell'irreale Germania di Philipp Veit, dipinta nel 1835, che siede sotto una quercia, indossando abiti imperiali, con una spada abbandonata sulle ginocchia e una corona imperiale accanto ¹⁶ : e proprio la Germania di Veit stava appesa sopra la poltrona del presidente del parlamento di Francoforte quando, nel 1848, l'assemblea discusse di come si sarebbe potuta governare una Germania unita ¹⁷.

Fin dall'inizio della sua carriera in veste di simbolo nazionale, Germania trovò un modello vivente nella regina Luisa di Prussia, immagine della femminilità pura in contrasto con la Francia immorale. La regina, moglie del re Federico

Guglielmo III, aveva abbandonato la Prussia nel 1806 di fronte all'avanzata francese, per ritornarvi poco prima che la morte prematura la cogliesse nel 1810, ed era sempre stata attivamente coinvolta nello sforzo politico di alleviare le difficili condizioni del suo paese. Questo « emblema delle donne tedesche » divenne una sorta di Germania vivente, la cui influenza come simbolo nazionalista era reale, sebbene non facile da cogliere. Intorno alla regina morta nacque un vero e proprio culto, nel quale il suo patriottismo e la sua pietà furono identificati con le cosiddette virtù femminili tradizionali: essa era ritratta circondata di fiori freschi e rigogliosi, come nel monumento eretto nel 1880 nel parco principale di Berlino, il Tiergarten, e fu così che questa donna attiva fu trasformata in un angelo, tanto in vita quanto in morte, in modo da acquistare quell'immutabilità così essenziale per un simbolo nazionale ¹⁸.

La maschera funeraria della regina Luisa fu modellata in modo da assomigliare al volto della Vergine Maria, e alla fine del XIX secolo la giovane sovrana, con il principe Guglielmo in braccio, fu trasformata nella « Madonna prussiana ». Quasi subito, su molte monete e miniature apparve la regina sul letto di morte, con il viso da Madonna e un crocifisso fra le mani ¹⁹; e non a caso Wilhelm Schadow, il direttore dell'Accademia d'arte prussiana, autore di un celebre busto della regina, era un Nazareno ²⁰. La consapevole creazione di questo mito nazionale cristiano conservò la sua popolarità per oltre un secolo. Durante le guerre di liberazione, la regina divenne il simbolo della rinascita prussiana, proprio quando si stava manifestando una domanda crescente di simboli reali viventi, che fondessero insieme, alla maniera dei Nazareni, l'immaginario religioso — ovvero la speranza nel futuro, della quale la Vergine era sempre stata portatrice — e l'amore per la nazione. Germania non era in grado di rispecchiare la tradizione cristiana in maniera così diretta, e perciò la pia regina protestante fu trasformata in un'immagine cattolica, dolce e sentimentale, esattamente quale veniva divulgata dai Nazareni, un'immagine che ispirava immutabilità anche nella Prussia protestante ²¹. Quale santa patrona di Prussia, si ritenne che la regina Luisa avesse vinto le guerre di liberazione, e, alla vigilia della battaglia di Sedan, il figlio — che era allora re di

Prussia, ma sarebbe presto diventato il primo imperatore di Germania — pregò sulla tomba della madre per attirare la sua benedizione sull'armata prussiana²². Il culto della regina morta fu un chiaro esempio del culto sentimentale della morte, popolare tanto nella Germania guglielmina quanto nell'Inghilterra vittoriana. Quando le fu dedicato il monumento al Tiergarten, il suo volto fu ancora una volta modellato su quello della Madonna, e, come segno della sua durevole popolarità, il monumento fu eretto grazie a una sottoscrizione pubblica. Quando il 1° gennaio 1899 il « Berliner Illustrierte », un giornale molto diffuso, chiese ai suoi lettori di fare il nome delle donne più importanti del XIX secolo, la regina Luisa ebbe il primo posto, seguita dalla regina Vittoria²³. Come vedremo, anche i nazisti, durante la seconda guerra mondiale, si rivolsero alla sovrana citandola a esempio del comportamento che le donne avrebbero dovuto tenere quando l'onore della nazione era in pericolo²⁴. L'assenza di mutamento nel simbolo della donna fornì uno scopo più alto al cambiamento messo in atto dall'uomo. Se Luisa non si era mai data da fare per diventare il simbolo di una Germania unita, anche Germania e la Madonna prussiana si comportarono similmente.

La semplicità e la castità della regina, anzi la sua santità, furono vincolate alla vita della sua famiglia; perfino sul letto di morte essa non poté essere circondata dalla corte reale, come avrebbe voluto l'usanza, ma fu assistita soltanto dal marito e dai figli²⁵; inoltre, una delle stampe più popolari raffiguranti la famiglia reale, realizzata nel 1796, mostrava il re, la regina e i loro figli riuniti insieme di sera in un vero e proprio atteggiamento borghese, e immersi in un'atmosfera di benessere e armonia²⁶. L'imborghesimento della famiglia reale era tipico del trionfo delle classi medie, ottenuto non con il potere, e neppure con una maggiore influenza, ma con il loro stile di vita, nel quale la vita familiare era una componente essenziale della rispettabilità; malgrado il suo coinvolgimento politico, si disse che la regina Luisa aveva realizzato se stessa nel matrimonio e nel disbrigo delle occupazioni domestiche. Friedrich Schleiermacher, nel sermone per la morte della regina, asserì che, nonostante il suo coraggio politico, Luisa non aveva mai oltrepassato il confine che divideva gli uomini dalle donne²⁷. Durante le guerre di liberazione, nazionalismo e

rispettabilità si erano legati insieme, e il ruolo ristretto e passivo della donna era stato legittimato.

Questo simbolismo della vita familiare o dello scenario medievale in cui era stata collocata Germania era ben lontano dal rievocare il ricordo del monello che stava accanto alla Marianna di Delacroix, l'archetipo dello « scugnizzo » parigino che scoppia di entusiasmo per la rivoluzione. Anche Ferdinand Freiligrath, un tempo sostenitore della rivoluzione, preferì ritornare al tema familiare della donna quale simbolo nazionale, quando in una delle sue poesie incoronò Germania con una copia dell'incompiuta cattedrale di Colonia, per ravvivare nella coscienza di tutti i tedeschi la consapevolezza di quanto fosse necessario completare il processo di unificazione nazionale²⁸.

Anche i simboli regionali, come Bavaria a Monaco, si rivolgevano al passato; costei era, infatti, leggiadramente abbigliata con una pelle d'orso e una ghirlanda di quercia, ritenuti simboli germanici di orgoglio, eccellenza, santità e forza. Come Germania, essa era passiva, in netto contrasto con l'aggressività di Arminio, che si ergeva a spada tratta nel suo monumento nella foresta di Teutoburger. « Che cosa rappresenta Germania? », si chiese lo storico dell'arte Cornelius Gurlitt alla fine del XIX secolo: « Privata di alcuni simboli esplicativi, è una donna alquanto robusta che non è possibile distinguere da una Bavaria o da una Wurtembergia o da un'Austria »²⁹ — e, potremmo aggiungere, non diversa, quanto al carattere, dalla regina Luisa.

I simboli nazionali e regionali contribuirono a fissare il ruolo della donna, rafforzando ulteriormente la distinzione fra i sessi e, di conseguenza, quella tra le nozioni di normalità e anormalità quali erano concepite dalla società borghese. Come era stato detto agli inizi del XIX secolo che per la donna « portare ordine e quiete nella famiglia di un uomo era una maniera migliore di conservare un marito di quanto lo fosse il bell'aspetto »³⁰, allo stesso modo la donna, nella sua veste di simbolo nazionale, esemplificava l'ordine e la tranquillità. La donna personificava la rispettabilità, e anche quando le fu affidato il compito di difendere e proteggere il suo popolo, fu comunque integrata nella sua parte tradizionale di moglie e di madre, di custode della tradizione che manteneva desta,

nell'attivo mondo degli uomini, la nostalgia per il calore della casa.

Britannia fu per l'Inghilterra una figura simbolica molto meno importante di quanto lo fossero state Marianna e Germania rispettivamente per la Francia e per la Germania; in Inghilterra fu, infatti, molto più popolare John Bull, carattere buono per natura, solido, pieno di sicurezza e di energia. Britannia fu oggetto di controversie fin dalla sua prima apparizione in tempi moderni, ma vi fu un periodo, durante il regno di Carlo II nel tardo Seicento, in cui la sua immagine venne incisa sulla moneta da mezzo penny e da un penny, dove rimase per oltre un secolo³¹. Come Germania era rinata a nuova vita durante le guerre tedesche di liberazione nazionale, così anche Britannia acquistò una popolarità nelle guerre inglesi contro la Rivoluzione francese e contro Napoleone. La *Rule Britannia* di James Thomson, pubblicata per la prima volta nel 1729 come protesta contro l'interruzione delle relazioni commerciali con l'Inghilterra da parte della Spagna, fu ripubblicata nel 1793 per iniziativa di associazioni patriottiche locali, poiché i britannici avevano giurato che non sarebbero mai più stati schiavi³². Così Britannia venne a essere l'avversaria dei giacobini e dei tiranni come Napoleone, trasformandosi in un simbolo di libertà, e dimostrando, sotto questo aspetto, più affinità con Marianna che con Germania, la quale non era mai stata invocata in guerre contro la tirannia. La poesia *Britannia* di James Gough (1767) dette di lei un'immagine di industriosità e frugalità, contrapposta alla Francia licenziosa e sfarzosa, « dove il vizio è l'usurpatore dei regni ». La sua aggressiva Britannia sconfigge i francesi, ma, in ultima analisi, essa non rappresenta tanto una guerra o un'azione militare, quanto invece la virtù inglese in lotta contro il vizio³³; e in questo Britannia assomiglia a Germania, nel suo compito di favorire la rigenerazione dei costumi nazionali per affrontare la guerra contro la Francia. Tanto l'Inghilterra quanto la Germania erano appena passate attraverso una « seconda Riforma », rispettivamente dell'evangelicalismo e del pietismo; la Francia, invece, era cattolica e rivoluzionaria, una combinazione troppo pericolosa per dei paesi protestanti.

Nelle sue prime apparizioni, Britannia portava talvolta,

insieme alla scudo, una lancia, ma fu più spesso dipinta con un tridente e con lo scudo, per simboleggiare non tanto l'intera nazione, quanto la sua forza navale: « Britannia che domina le onde ». Essa comandava senza usare la forza, e, nonostante l'immagine di Gough, non era più aggressiva di quanto lo fosse Germania, ed era solitamente seduta, una figura dal vigore posato, caratterizzata da qualità classiche al di sopra del tempo e dello spazio, a differenza di John Bull che veniva generalmente dipinto come un « vittoriano » in abiti moderni.

Come ogni simbolo, le personificazioni femminili della nazione stavano a rappresentare le forze eterne, e, nelle loro armature antiche e negli abiti medievali, volgevano lo sguardo al passato. Nella veste di simbolo preindustriale, la donna esprimeva innocenza e castità, una sorta di rigore morale diretto contro la mo-etermità: il clima pastorale e l'eternità contro la metropoli, intesa come culla del vizio; così anche la nazione, forza immutabile, fu spesso rappresentata con simboli preindustriali.

Le virtù femminili vincolavano la società ai suoi obiettivi morali; l'uomo, invece, rappresentava il soldato, la figura eroica che tramutava la teoria in pratica. Dal momento che la nudità e l'eroismo, in Germania, erano stati mutuati dalla tradizione greca, i simbolici guerrieri tedeschi, a differenza di Germania, erano di solito quasi del tutto svestiti, o addirittura nudi. Il bassorilievo del monumento a Bismarck, eretto nel 1899 sul lago di Starnberg presso Monaco, in Baviera, mette chiaramente in luce il contrasto esistente tra l'iconografia maschile e quella femminile: la donna vi rappresenta la gioia per la pace conquistata dall'uomo guerriero³⁴. È certamente molto significativo che una nazione che apprezzava il proprio esercito e la propria marina non considerasse la donna capace di condividere le cosiddette virtù militaresche di entusiasmo, lealtà e forza. Il nazionalismo innalzò invece un piedistallo solo per la donna: la Valchiria, che conduce i caduti in battaglia nel Walhalla; Germania che, in un manifesto del 1914, fluttua in una nube di luce al di sopra delle truppe che affrontano il nemico³⁵. Possiamo allora dire che Germania prese il posto della Valchiria, la vergine guerriera? Sebbene l'enciclopedia popolare di Meyer nel 1890 reclamasse per lei questa origine, unita a quella di madre onnisciente³⁶, in realtà

Germania come madre e come santa protettrice non fu mai né aggressiva né mascolina, neppure quando indossava l'armatura.

Il movimento romantico, quando prese in considerazione la donna, contribuì a minarne gli ideali di emancipazione dell'illuminismo, uniformandosi alla nozione borghese della divisione del lavoro. Secondo la tendenza romantica a scorgere negli oggetti reali l'incognito e l'eterno, Schlegel o Novalis riconobbero nell'eroticismo di una bella donna il segno esteriore di una divinità invisibile, e dell'armonia fra la terra e le stelle. Questi segreti dovevano essere svelati³⁷; era necessario guardare oltre il sipario anche quando il dramma si svolgeva sul proscenio. Un idealismo di questo genere incoraggiò a considerare il mondo secondo una prospettiva simbolica, della quale la donna fu un elemento centrale, rappresentando sia l'utopia romantica che l'idea nazionale, le quali finirono per interagire l'una con l'altra. Nella prima metà del XIX secolo, quando venne a perdere quei piccoli progressi che aveva fatto durante l'illuminismo, una simile idealizzazione della donna portò alla sua de-emancipazione.

La donna divenne un aspetto di quel simbolismo floreale, così caro ai romantici, secondo il quale i fiori rappresentavano un amore puro e intenso, che non faceva appello alle passioni più basse, ma ai più elevati sentimenti degli uomini³⁸. Il fiore blu, una creazione del poeta tedesco Novalis, diventò il simbolo dell'utopia romantica del XIX secolo; questo fiore blu del sogno di Novalis voleva essere un simbolo di salvezza che si dissolveva sempre nella sua misteriosa bellezza, sfuggendo ogni volta alla capacità umana di raggiungerlo; ma quando i suoi petali si schiudevano, essi rivelavano il « volto paradisiaco » di Matilde, la futura moglie di Heinrich von Ofterdingen (l'eroe di Novalis protagonista dell'omonimo romanzo pubblicato nel 1802), una bella donna dotata di un fascino naturale. Il blu era il colore del manto della Vergine Maria, del cielo e dell'acqua, e la signora dal fiore blu indicava l'eternità e quell'immutabilità così lontana dal presente. L'utopia romantica rinvigorì l'immagine idealizzata e preindustriale della nazione, come le donne vestite con abiti medievali o classici voltavano le spalle al presente.

I fiori erano i suoni prodotti dall'anima della natura, « un

verde tappeto d'amore » avvolto nel segreto, come Novalis lo immaginò³⁹. Le rose, in particolare, erano il simbolo della verginità: nei dipinti dei Nazareni, le cui donne idealizzate assomigliavano alle Madonne del Raffaello, esse scendevano come una pioggia a coprire la Vergine Maria; perfino la regina Luisa di Prussia veniva talvolta chiamata *Königsrose*: la rosa regina⁴⁰. Si può supporre che queste donne romanticamente interpretate fossero private della loro sensualità. Fu un atteggiamento tipico dei Nazareni condannare la nudità nell'arte: potevano, infatti, dipingere un santo nudo, ma il suo corpo sarebbe stato sfumato e reso etereo; le donne, invece, erano sempre vestite. Philipp Veit, per esempio, celò il suo disprezzo per il corpo umano dietro gli abiti, dei quali adornava le sue figure; perfino un critico suo ammiratore, che scriveva agli inizi del nostro secolo, fu costretto ad ammetterlo, sebbene lo compensasse apprezzando la maestria di Veit nel rendere, dei vestiti, le superfici e le pieghe⁴¹.

L'ideale di donna dei Nazareni non rimase confinato in Germania. Le Madonne di Raffaello furono una metafora della purezza virgineale anche in Inghilterra, dove una delle acconciature dei capelli di una sua Madonna fu di moda nei primi dell'Ottocento⁴² ; i Nazareni influenzarono alcuni preraffaelliti inglesi della metà del secolo nella loro visione della donna e nel loro tentativo di conferire maggiore forza alla cultura nazionale attraverso le immagini religiose: anch'essi percepirono la donna come una Madonna in un tempio estetico⁴³, e la rosa — che in questo contesto era, naturalmente, la « rosa inglese » — fu il simbolo di tutto ciò che le donne avrebbero dovuto essere: pure, caste e delicate.

Così la rinascita nazionale e morale in Inghilterra e in Germania trovò espressione artistica in un'epoca sempre più attenta agli stimoli visivi. La donna poté, in parte, essere il simbolo di un mondo sano, dal momento che fu isolata da quello reale, arrestando, così, il tempo in un'epoca di irrequietezza. Come i poeti delle guerre di liberazione tedesche cantarono l'unità nazionale e la restaurazione della moralità germanica per combattere la Francia immorale, così la donna rappresentò una nazione non ancora corrotta dall'età moderna.

II

Le guerre di liberazione favorirono in Germania la fusione del nazionalismo con la rispettabilità femminile, ma rinforzarono anche l'ideale di mascolinità impersonificato dai « Corpi liberi » di volontari, da organizzazioni quali i Ginnasti e dal movimento di fratellanza. La divisione tra i sessi fu ulteriormente accentuata e i loro rispettivi ruoli vennero definiti in modo più chiaro; sembra quasi che le donne fossero state trasformate in simboli statici e immutabili per ispirare ammirazione negli uomini veramente virili: « Dio creò la donna debole — dice Rebecca in *Ivanhoe*, di Sir Walter Scott (1819) — e affidò la sua difesa alla generosità degli uomini »⁴⁴.

Gli uomini non solo difendevano e proteggevano le donne, ma cooptavano quelle poche che osavano sconfinare nel loro territorio. Il giovane volontario che, alla fine, si rivelava una ragazza fornì un tema popolare alla letteratura e alla leggenda delle guerre di liberazione fino al XX secolo. Il guerriero era lusingato dal fatto che alcune donne potessero trovare il suo modello seducente e irresistibile. Anche se queste donne erano scese dai loro piedistalli invece di aspettare lì l'esito della battaglia, il loro comportamento non riusciva comunque a offuscare e confondere la netta distinzione tra i due sessi; per esempio, un libro intitolato *Le eroine tedesche* (1912) documenta il continuo interesse per questo travestimento, il quale non riguardava, come si potrebbe supporre, le infermiere militari, ma si ingegnava di scovare non meno di diciassette ragazze che si fossero travestite da maschi per combattere nelle guerre di liberazione nazionale. Le donne forti e volitive erano semplicemente chiamate « mascoline » quando dimostravano qualità maschili di eroismo e una ferma risoluzione di battersi⁴⁵. In ogni modo, queste donne erano poche, le eccezioni che confermavano la regola; quando, alla fine, la guerra era stata vinta, il loro vero sesso riemergeva sempre, e venivano rimandate a casa per riassumere senza rimpianto il ruolo loro assegnato. Queste donne-soldato votate alla patria si incontrano sia in Francia che in Germania, durante le guerre della Rivoluzione francese e dell'era napoleonica, ma il puro ideale femminile rimase comunque

antiericoico⁴⁶ ; quando le donne tedesche furono retrospettivamente lodate per il loro patriottismo durante le guerre napoleoniche, le eloquenti immagini utilizzate erano quelle della sacerdotessa sul campo di battaglia, della ragazza con lo scudo, dello spirito in attesa di una guida maschile — senza alcuna relazione con le donne-soldato che combattono con fucili e cannoni negli eserciti moderni⁴⁷.

Anche le attività sportive si pensava fossero una prerogativa maschile, e quelle donne che vi si cimentavano erano perciò valutate in termini maschili: in Germania e in Inghilterra, un'eroina atleta era spesso definita un « maschiotto », oppure una « sana ragazza mascolina »⁴⁸. Dopo la prima guerra mondiale, quando uomini come Henry de Montherlant in Francia si rivolsero allo sport per mantener vivo il senso di virilità e di sfida alimentati precedentemente dalla guerra, le donne dalla figura spigliata e mascolina divennero popolari⁴⁹.

Questa assegnazione alla donna di attributi in un certo qual modo virili non riuscì, comunque, ad annullare le differenze tra i ruoli assegnati rispettivamente a uomini e donne; gli uomini, infatti, si sentivano sempre a disagio con le donne che invadevano il campo della mascolinità; erano ritenute delle « donne moderne » dalla mentalità indipendente. Alla fine, sia nei romanzi sia nelle leggende, la minaccia costituita da questo tipo di donne fu bandita, e trionfò la tradizionale divisione fra i sessi: si scoprì che l'eroe delle guerre di liberazione era una donna, la quale lasciava l'esercito per il suo ruolo abituale, e le atlete, presto o tardi, rivelavano la propria femminilità e la loro preferenza per il focolare e la maternità. Tuttavia, nella vita reale risultò più difficile cancellare la minaccia rappresentata dalle donne che sconfinavano nella mascolinità, sfidando, in questa maniera, l'ideale della rispettabilità.

A parte i tipi atletici o le ragazze-soldato (che, dopo tutto, potevano servire da stimolazione erotica), le donne « mascoline » saranno condannate come anormali. Quando sembreranno imitare il modo di vestire e il comportamento dell'uomo senza manifestare quello spirito eroico che si riteneva intimamente connesso con la virilità, e quando, come nel caso delle lesbiche, non si intravedeva la possibilità di recuperare i vecchi ruoli sessuali, queste donne mascoline furono considerate una minaccia per la società.

Anche l'uomo effeminato, sensibile e ingenuo conobbe una sua moda⁵⁰ : una certa femminilità si insinuò nelle descrizioni dell'« ardente gioventù » della *fin de siècle* e si sviluppò, durante la prima guerra mondiale, nella letteratura bellica. Rupert Brooke, il simbolo della gioventù inglese caduta durante il primo conflitto mondiale, era un uomo di questo genere: intensamente virile ma, nel contempo, sensibile e vulnerabile di fronte alla vita. L'immagine dei soldati che facevano il bagno nudi al fronte, innocenti, graziosi e vulnerabili, colpì l'immaginazione degli inglesi e dei tedeschi. Ma, mentre queste poesie di soldati che facevano il bagno, come abbiamo visto, avevano avuto i loro antecedenti nella poesia omoerotica inglese, essi erano soltanto delle metafore dell'innocenza, della «gioventù incontaminata»⁵¹. Descrivere un uomo dalle qualità femminili in questo contesto non voleva dire riferirsi, per la maggior parte dei casi, all'omosessualità; comunque, la donna mascolina ebbe maggiore importanza, e la sua immagine fu più diffusa di quella dell'uomo effeminato.

Questi esempi isolati di ambivalente approvazione della congiunzione dei ruoli sessuali fu oscurata da una persistente preoccupazione per l'androgino, o, come fu talvolta chiamato, per l'ermafrodita. La sorte dell'androgino dimostra il ruolo essenziale svolto dalle distinzioni sessuali nel normare un mondo che sembrava sull'orlo del caos, ma che il nazionalismo, con il rilievo dato alla rispettabilità, intendeva salvare e conservare.

Nel simbolismo del primo Ottocento, l'androgino rappresentava l'unione di spirito e materia, la fratellanza, la fondamentale bontà e la purezza del genere umano⁵². Nel primo periodo del movimento romantico era ancora un ideale astratto, senza alcun rapporto con qualsiasi realtà tangibile: Novalis, per esempio, considerava l'androgino un simbolo di armonia; esso rifletteva la convinzione del poeta che il mondo reale fosse privo di valore, per cui egli preferiva ritirarsi nel mondo della mente, un mondo di sogno dove regnava il fiore blu⁵³. Scrittori quali Friedrich Schiller e Wilhelm von Humboldt tratteggiarono nei loro scritti l'immagine idealizzata dell'androgino sul modello di bellezza greca delineato da J. J. Winckelmann, che essi ritenevano la più elevata espressione del genere umano: le delicate membra ben tornite e i fianchi

morbidamente sinuosi dei giovani greci di Winckelmann sembravano loro congiungere insieme mascolinità e femminilità⁵⁴. L'omosessualità di Winckelmann fu ignorata nella stessa maniera in cui venne accettato il suo ideale androgino di bellezza, benché, talvolta, il suo ideale greco potesse perdere i delicati contorni e fosse strettamente vincolato alla mascolinità.

I secoli precedenti erano stati più ambivalenti nel loro atteggiamento verso l'ermafroditismo rispetto a quelli romantici. Per esempio, G. Foigny nelle *Adventures de Jacques Sadeur* (Le avventure di Jacques Sadeur, 1629) popola la sua utopia australiana di ermafroditi che vivono nudi, non hanno né rapporti né desideri sessuali, si amano fra loro sinceramente, senza mostrare preferenze gli uni per gli altri; comunque, alla fine, l'eroe di Foigny che vive con loro torna a essere un uomo dotato di tutti gli stimoli peculiari del suo sesso. L'ermafroditismo era un inganno, una finzione priva di contenuto, e l'utopia di Foigny tentò di normalizzarne i rappresentanti dividendoli in ragazzi e ragazze. Nel XVIII secolo, altri erano convinti che l'incapacità degli ermafroditi a riprodursi bastasse a identificarli come mostri⁵⁵, e fu questa tendenza che, alla fine, ebbe il sopravvento sull'ammirazione dei primi romantici. Mentre il tempo scorreva rapidamente con il passo accelerato dell'industrializzazione, dell'urbanizzazione e della comunicazione, il mantenimento dell'ordine diventò più importante dell'unità mistica; fu necessario richiamarsi agli ideali sessuali privi di ambiguità sostenuti dal nazionalismo, per paura che la visione delle passioni sfrenate potesse distruggere la società della classe media.

L'androgino quale ideale utopico fu sostituito da un'immagine del tutto differente, spaventosamente reale; la nuova paura per l'androginità fu proiettata sulla donna, e, verso la metà del XIX secolo, divenne familiare nella letteratura popolare la figura dell'androgino come *femme fatale* aggressiva e quasi mascolina. Mario Praz ha descritto queste donne belle ma crudeli come venivano dipinte nella letteratura popolare e di consumo dell'epoca: dotate di caratteristiche maschili, esse erano violente, dominatrici e volubili⁵⁶. Le paure sessuali maschili, che riflettevano le frustrazioni che accompagnavano la rispettabilità, furono proiettate sull'androgino. Nel 1845

Gautier scriveva a proposito di Cleopatra, la sua *femme fatale*, che « il cannibalismo sessuale è la sua prerogativa »⁵⁷ : ella uccide i propri amanti, compreso un giovane innamorato di lei, proprio per la sua inaccessibilità.

Alla *fin de siècle* l'androgino fu considerato un mostro di ambiguità sessuale e morale⁵⁸, spesso identificato con estranei quali i masochisti, i sadici, gli omosessuali e le lesbiche. Perfino Magnus Hirschfeld, il sessuologo che difese omosessuali, lesbiche e travestiti, alla fine condannò l'androgino per la sua presunta mancanza di armonia⁵⁹. I greci e i romani avevano concepito gli androgini belli, ma gli scienziati moderni non furono più d'accordo: essi costituivano ormai dei fenomeni deformi. Certo, vi fu chi cercò di ridare vita alla vecchia immagine dell'androgino come simbolo di perfetta armonia, allo scopo di difendere gli omosessuali; per costoro, il delicato giovane con corpo femminile e genitali maschili era in grado di modificare e attenuare gli aggressivi simboli maschili del potere⁶⁰, ma, in generale, la distinzione tra normale e anormale fu mantenuta e all'androgino quale mostro biologico non fu concesso un lieto fine. Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, la rispettabilità dovette essere rinforzata per resistere all'offensiva di coloro che stavano riscoprendo il proprio corpo e che stavano minacciando gli usi e i costumi dominanti.

In Inghilterra, in quel periodo, Aubrey Beardsley si valse della « selvaggia e anormale sensualità »⁶¹ degli androgini per dileggiare la società costituita. Quando si trovò a illustrare la *Salomé* di Oscar Wilde (1893), dipinse quella donna crudele con l'aspetto sia di un androgino sia di una *femme fatale*; danzando con la testa mozzata di san Giovanni Battista, dal quale era stata disprezzata, e baciandogli le labbra inanimate, Salomé trionfava così sugli ideali convenzionali di femminilità, godendo, invece, di quelli di un mostruoso uomo/donna. La minaccia rappresentata dall'androgino era diventata ancora più forte verso la fine del XIX secolo, quando i sessuologi giunsero alla conclusione che la sessualità maschile e quella femminile non erano del tutto distinte, e che ogni individuo possedeva elementi di entrambe. La scienza stessa sembrò alimentare le peggiori paure degli uomini sulla propria mascolinità.

III

Il declino dell'androgino coincise con un nuovo atteggiamento verso il lesbismo alla fine del XIX secolo; esso fu considerato, infatti, come una malattia non diversa dall'omosessualità maschile, e fu conseguentemente temuto come una minaccia per la distinzione tra i sessi; tuttavia, per quasi tutto il secolo, l'intimità fra donne non era stata in genere investita dalle diffidenze che avevano caratterizzato le strette relazioni fra gli uomini. Voltaire aveva scritto che l'attrazione per un individuo del proprio sesso era più forte fra gli uomini che fra le donne⁶²; ma il romanzo di Diderot *La monaca* (pubblicato nel 1796), ritraeva una perversa lesbica, madre superiora del convento, che tentava di sedurre l'innocente eroina del racconto. L'intenzione satirica del romanzo di Diderot era antireligiosa piuttosto che antilesbica, tuttavia lo stereotipo lesbico di instabilità mentale era comunque presente: l'intimità fisica tra donne fu un tema legittimo e diffuso nell'arte del XIX secolo. Il *Sogno* di Courbet (1866), dove due donne si accarezzano reciprocamente il seno, non fu che una di queste scene di lesbiche; anzi, per essere più precisi, egli diede una patina mitologica a molte di queste scene, mentre altri pittori produssero opere di soggetto analogo, ma espresse in termini allegorici per renderle accettabili⁶³. Queste donne raffigurate in pose sensuali dovevano servire esclusivamente a risvegliare il desiderio sessuale dell'uomo, e non avevano alcuna relazione con la minacciosa e « mascolina » *femme fatale*. In Francia, le litografie di largo consumo resero il lesbismo esplicito quanto la pornografia eterosessuale, mentre in Inghilterra *The Female Couple Taken by Surprise* (La coppia di donne colta di sorpresa, 1803) di Thomas Rowlandson, per esempio, lasciava ben poco all'immaginazione maschile⁶⁴.

Quest'uso del lesbismo, pur continuando nell'età della fotografia, divenne meno accettabile dopo che, nel 1869, il fecondo studio di Carl Westphal sulle « inversioni congenite » costrinse a includere le amicizie femminili entro i limiti delle

categorie cliniche che definivano il comportamento normale e quello anormale; così, una donna che si fosse vestita da uomo si sarebbe ora potuta ritrovare rinchiusa in un manicomio⁶⁵. Nel 1895 si poteva sentir dire da illustri esponenti della professione medica che un uomo dalle qualità virili, che intrattenesse rapporti con donne androgine, era predisposto alla paresi, una forma di paralisi che veniva classificata come pazzia, sebbene attualmente si sappia che è uno stadio avanzato della sifilide⁶⁶. La trasmissione ereditaria del vizio e della malattia, già associata ad altre cosiddette anomalie sessuali, venne allora riferita anche al lesbismo. Conseguenza di queste convinzioni fu il fatto che in Germania, nel 1901, un emendamento al codice penale, proposto ma non approvato, avrebbe voluto per la prima volta punire tanto gli atti omosessuali maschili quanto quelli femminili⁶⁷: le lesbiche, come gli omosessuali, mettevano in pericolo la divisione tra i sessi, minando così alla radice i fondamenti della società. Le lesbiche minacciavano la società in misura maggiore, se possibile, di quanto facessero gli omosessuali, dato il ruolo delle donne come sante patronne e madri della famiglia e della nazione. La maternità era una componente essenziale dell'immagine della donna, che, come la Madonna, si supposeva esser casta, sebbene madre; la paternità, invece, non era un fattore così importante nell'immagine dell'uomo, anche se il padre, come capo della famiglia borghese, subì comunque un'idealizzazione. Il maschio ideale, basato sul modello della gioventù greca, apparteneva alla comunità maschile, il *Männerbund* che abbiamo analizzato nel capitolo precedente; fu tipico l'atteggiamento di Krafft-Ebing, il quale non mostrò mai compassione per le lesbiche, che riteneva avessero un'anima maschile in un corpo femminile, mentre fu più accondiscendente, in vecchiaia, nei confronti degli omosessuali; questa posizione risulta tanto più importante se si ricorda che Krafft-Ebing, condividendo le convinzioni di molti colleghi medici, sosteneva che le anomalie sessuali determinavano lo sviluppo etico, estetico e sociale di una persona⁶⁸.

Alla fine del XIX secolo, la rispettabilità cercò di accentuare il proprio controllo sulle donne, e non è casuale che ciò avvenisse proprio nel momento in cui il movimento per i diritti

della donna stava muovendo i primi passi e gli omosessuali, come le lesbiche, cominciavano a emergere dall'ombra e a tentare cautamente di affermare la propria identità.

I personaggi di lesbiche nella narrativa europea precedente il 1870 non apparivano particolarmente perversi; solo dopo quella data cominciarono a essere assillati da problemi morali e medici⁶⁹. Per esempio, nella *Ragazza dagli occhi d'oro* (1835) di Balzac, il lesbismo non era certo accettato, ma il fenomeno veniva visto semplicemente come un ulteriore ingrediente della crudeltà, della stupidità e della licenziosità della vita parigina⁷⁰. Lo stereotipo della lesbica, a quell'epoca, esercitava spesso una attrazione maggiore rispetto a quello dell'omosessuale: Gautier ritrasse la sua eroina lesbica in *M.lle de Maupin* (1835) — un personaggio che aveva un'anima maschile in un corpo femminile, e aveva rapporti sia con donne che con uomini — come una donna slanciata, dalle spalle larghe e i fianchi stretti, dotata di una grazia sottile e di una grande abilità nel cavalcare e nel tirare di scherma; essa non aveva nulla in comune con l'omosessuale maschile che le si contrapponeva, sempre sposato, malaticcio e con gli occhi arrossati. M.lle de Maupin era l'esemplare di un genere di donna che fece solo un'apparizione nella letteratura di *fin de siècle*, poiché fu in seguito sopraffatta dalle più chiassose lesbiche maschiline⁷¹. Queste donne non lusingavano la società maschile come avevano fatto le ragazze-soldato, ma la minacciavano, dal momento che, se nel passato i personaggi delle lesbiche erano spesso stati presentati come bisessuali, ora essi tendevano a essere frigidì nei rapporti eterosessuali; inoltre, come la loro controparte omosessuale, essi rappresentavano l'intemperanza sessuale e la perdita del controllo sulle passioni⁷².

Quando alcune lesbiche si pronunciarono in difesa di se stesse, non attaccarono direttamente le concezioni borghesi, ma tentarono di difendere il proprio posto nella società esistente. Come gli omosessuali e, certo, come altre minoranze, quali gli ebrei, esse tentarono di sfuggire allo stereotipo negativo che era stato loro attribuito, accettando i modelli e i giudizi correnti. La superiorità maschile fu in genere accettata dalle lesbiche, le quali cercarono di avvalersi, a loro difesa, della propria presunta virilità: « Quali donne, che ragionino in

termini puramente femminili, possiedono un'energia, una spinta e una chiarezza d'intenti [come le lesbiche]? »⁷³; queste parole richiamano quelle di Friedländer in difesa degli omosessuali visti come uomini ardimentosi, e la sua asserzione che essi fossero i migliori soldati.

Un'altra argomentazione delle lesbiche, che giocava sull'orrore della borghesia per gli eccessi sessuali, sosteneva che esse fossero esempio di pura e nobile amicizia, del tutto priva di implicazioni sessuali⁷⁴. Questa pretesa avrebbe potuto essere efficace se anche Wilhelm Hammer — un medico, il quale, proprio all'inizio del XX secolo, considerava il movimento per l'emancipazione della donna malsano e innaturale, e condannava il lesbismo ⁷⁵ — riteneva che l'amore fra partner dello stesso sesso fosse più stabile dell'amore fra uomini e donne⁷⁶. Questa distinzione tra sesso e amore, così cruciale anche per gli ideali di amicizia maschile, costituì un dogma nell'ideologia del nazionalismo e della rispettabilità; questa distinzione si esercitava nell'idealizzazione delle donne delle classi medie e nella proiezione del desiderio erotico sulle prostitute⁷⁷.

Spingendosi ancora più avanti, alcune lesbiche, rifiutando l'accusa di mascolinità, che altre avevano volto a loro vantaggio, opposero la propria presunta purezza femminile alla grossolanità maschile della società dominante: esse ammettevano che le lesbiche avessero fra loro relazioni sessuali, ma non nel modo immondo ed eccessivamente passionale degli eterosessuali. Renée Vivienne, forse una delle più famose scrittrici lesbiche del primo Novecento, condannava i rapporti eterosessuali come un mezzo usato dall'uomo per opprimere la donna. La purezza sessuale è uno degli aspetti di quella venerazione della bellezza che pervade le sue opere: la gravidanza deforma il « corpo snello e asessuale »⁷⁸. In seguito, nel *Puro e l'impuro* (1932), Colette parlerà, a proposito di Renée Vivienne, di « tendenze platoniche veramente naturali »⁷⁹; tuttavia, la burrascosa relazione con Nataly Barnes, che ebbe un ruolo nel suicidio di Renée Vivienne, mette in dubbio questa purezza, a meno che non si sostenga che ogni amore lesbico debba essere considerato puro.

IV

Negli scritti di Vivienne, influenzati da Baudelaire, si respira un'atmosfera di decadenza, e le si addice, infatti, quella che Flaubert descrive come « la disintegrazione prodotta nell'animo degli uomini da questa esagerazione, ogni giorno più frenetica, della consapevolezza dell'esistenza »⁸⁰ : era questa una condanna, non un'assimilazione, dell'ordine. Molte lesbiche e molti omosessuali si riconobbero nella decadenza della *fin de siècle* in contrasto con coloro che si difendevano accettando le norme della società che abbiamo esaminato in precedenza. Colette parlava dei circoli di lesbiche frequentati da Vivienne, descrivendoli come locali poco illuminati, dove si giocava d'azzardo e, in un clima di indolenza sensuale, si facevano le ore piccole⁸¹ ; questo atteggiamento decadente sorprese gli stereotipi borghesi di normalità e anormalità e li stravolse. Aubrey Beardsley, in *The Mirror of Love* (Lo specchio d'amore, 1895), catalogò tutte quelle perversioni sessuali che riteneva avessero costellato la storia del matrimonio delle classi medie: quanto a lui, egli cercò conforto nella compagnia dei tanto disprezzati androgini⁸². Le norme stabilite furono capovolte e la virtù divenne una mera restrizione da infrangere.

Il decadentismo, inteso come itinerario verso l'accettazione spontanea di lesbiche e omosessuali, non ebbe in Germania il rilievo assunto in Francia e in Inghilterra, sebbene Otto von Harnack, con sbigottimento, avesse sentito che alla parola era stata data una connotazione positiva nel 1913⁸³. Molta della narrativa tedesca sulle lesbiche, per esempio, preferì misurarsi con il lesbismo mettendo in rilievo la tradizionale purezza mentale piuttosto che quella fisica; tuttavia, le tematiche decadenti riuscirono a farsi strada anche in una parte della letteratura sulle lesbiche⁸⁴.

Il fenomeno del decadentismo coincise, sul volgere del secolo, con la rivolta della gioventù borghese e con la riscoperta del corpo; ma la gioventù tedesca e il movimento per la riforma della vita rifiutarono il decadentismo, perché cercavano al di fuori di esso un proprio tipo di virilità, onestà e

semplicità, e rientrarono nei ranghi attraverso un « vero » nazionalismo. La sfida del decadentismo fu più difficile da assimilare per il nazionalismo: l'avanguardia non minacciava soltanto di stravolgere l'ordine abituale delle cose, ma di confondere realmente la linea di demarcazione tra i sessi. Fin dall'inizio, il nazionalismo si appropriò dell'esaltazione della gioventù, ma i decadenti della *fin de siècle* giunsero a venerare l'adolescenza e a inneggiare alla rivolta della gioventù. Scrittori come Jarry in Francia guardarono il mondo, come egli fece nel suo *Ubu Roi* (1896), con gli occhi dei giovani scolari, esprimendo la propria brama di liberazione sessuale proiettandola nell'ansia degli adolescenti. Le relazioni amorose nei collegi fra giovani dello stesso sesso divennero un luogo comune nella letteratura inglese e tedesca; venivano presentate con indulgenza come un aspetto della pubertà⁸⁵ ; tuttavia questa condiscendenza si accoppiava spesso alla tragedia: gli amori omosessuali, tanto maschili quanto femminili, si concludevano frequentemente col suicidio. Il motivo della morte prematura, l'immagine della gioventù sensibile schiacciata dal gusto e dal comportamento rozzo dei più anziani, faceva parte della sensibilità decadente, come ne era parte anche il tema dell'esaurimento, risultato dalla costante ricerca di stimoli e dell'interiorizzazione del ritmo frenetico della vita moderna. Le tematiche del decadentismo appagarono la disperazione che molti omosessuali e molte lesbiche dovevano aver provato, e il loro bisogno di fuggire qualsiasi gruppo eterosessuale che avrebbe potuto accettarli come uguali.

Per la maggior parte della gente la parola decadenza continuò a evocare la caduta delle civiltà e delle nazioni: l'impero romano non aveva forse cessato di esistere a causa dell'edonismo, della mollezza e della corruzione dei suoi cittadini? ⁸⁶ I decadenti, per quanto affascinanti potessero essere, furono considerati privi di spirito patriottico, esseri che indebolivano la nazione e la privavano di figli sani e robusti. Perfino molti omosessuali e molte lesbiche preferirono cercare di entrare nella società rispettabile esibendo la propria mascolinità e la propria ostilità verso un'eccessiva intemperanza sessuale; quei pochi che accettarono orgogliosamente l'accusa di essere decadenti tentarono in

genere di evitare la società borghese, accoppiando il loro culto della debolezza con il rifiuto della crescita e con l'exasperato attaccamento all'adolescenza. Questo fenomeno si può riscontrare fra alcuni capi del movimento giovanile tedesco, ma ancor più tra i rampolli omosessuali della nobiltà inglese dopo la prima guerra mondiale.

Potrebbe sembrare che le lesbiche si siano servite del decadentismo più di quanto abbiano fatto gli omosessuali, forse perché ai maschi era più facile proporre l'immagine di una virilità convincente qual era richiesta dalla società. Le orgogliose donne decadenti contribuirono a rafforzare la percezione popolare delle lesbiche quali abitanti di un corrotto universo esotico proliferante sotto la superficie della metropoli — una percezione che coesisteva con l'immagine della lesbica come donna vestita da uomo, dall'anima maschile in un corpo femminile. La contro-immagine del decadentismo può così aver realmente rafforzato gli atteggiamenti tradizionali nei confronti della differenziazione tra i sessi.

V

Il movimento femminista, che ebbe origine all'alba del XX secolo, possedeva maggiori possibilità e capacità di conseguire l'emancipazione sessuale e quella politica di quante non ne avesse avute la ristretta cerchia dei decadenti; nel movimento vi fu, infatti, anche chi favorì la legittimazione delle forme di sessualità estranee alle strutture familiari. La maggior parte delle femministe, però, era conservatrice nei riguardi del sesso: i diritti politici erano del tutto distinti dalla libertà sessuale, cosicché, sia in Inghilterra sia in Germania, l'alleanza tra femministe e puritani soffocò ogni occasione di cambiamento negli atteggiamenti tradizionali. Quest'alleanza strategica consentì al movimento di mantenersi entro i confini della rispettabilità, mentre lavorava alla costruzione di un certo tipo di rispetto individuale per la donna: « Noi crediamo che sia nostro dovere — spiegava, nel 1896, Minna Cauer, dirigente del più radicale movimento femminista tedesco — far comprendere allo Stato e alla società che il riconoscimento dei

nostri diritti di uguaglianza non va visto solo come necessario, ma anche come auspicabile per la conservazione dell'ordine, dei modi e della moralità »⁸⁷; la Cauer avrebbe potuto citare, a questo proposito, l'esempio delle tante dirigenti femministe inglesi che avevano aderito alla National Vigilance Association, il gruppo che era riuscito a far interdire la dotta *Sexual Life of Our Times* (Vita sessuale dei nostri tempi) di Iwan Bloch⁸⁸. Femminismo e purezza furono coinvolti anche nell'educazione nazionale: le femministe si unirono ad altri nel motivare il declinante tasso di natalità con la presunta fragilità della famiglia contemporanea, minata dalla prostituzione, dall'adulterio e dalla pornografia⁸⁹.

Il movimento femminista stava decisamente assumendo la stessa posizione sostenuta da altri « estranei » quali le lesbiche e gli omosessuali; anzi, alcuni esponenti accettarono il decadentismo come meglio poterono, mentre altri difesero la rispettabilità borghese come elemento essenziale per il benessere delle donne, della razza o della nazione. Per esempio, Adolf Brand, il direttore di « Der Eigene », disapprovò il permissivismo della Repubblica di Weimar, come in precedenza abbiamo accennato, perché riteneva che ostacolasse la rinascita morale della Germania del dopoguerra⁹⁰; e alcuni di coloro che la società considerava distruttori di qualsiasi regola abbracciarono proprio quegli usi e quei costumi che si riteneva insidiassero, e rifiutarono quella tolleranza che sembrava garantire loro la libertà.

In Inghilterra e in Germania l'impegno femminista per la rispettabilità fu incoraggiato dalla reazione al trattamento concesso alle prostitute; in particolare, il requisito ufficiale, che esigeva che esse si sottoponessero a umilianti controlli dell'apparato genitale (eseguiti da uomini) nel nome dell'igiene, era considerato degradante per tutte le donne, poiché dava una sanzione ufficiale al diverso atteggiamento tenuto verso i due sessi, secondo il quale non era necessario che gli uomini fossero visitati per l'individuazione di malattie veneree. Le femministe considerarono l'azione dei movimenti, sorti in Germania e in Inghilterra per l'abolizione dell'ispezione obbligatoria, come un aspetto delle lotte più generali per la dignità e i diritti delle donne; per loro, il trattamento e lo sfruttamento delle prostitute divenne il simbolo

dell'atteggiamento maschile nei confronti delle donne, e di conseguenza esse si spinsero oltre la semplice abolizione delle ispezioni, intraprendendo una vera e propria crociata contro la prostituzione stessa. Una volta ottenuta l'abolizione, la componente femminista del movimento di abrogazione si sciolse, mentre si fece strada la crociata per la purezza sociale⁹¹; così il passaggio dalla difesa dei diritti delle donne verso una crociata contro ogni forma di vizio favorì la riconciliazione del movimento femminista sia con la rispettabilità che con il nazionalismo: gli estranei vennero cooptati, ancora una volta, arricchendo di nuovo vigore le norme dominanti. Queste crociate legittimarono l'interferenza dello Stato e della nazione nella vita privata degli individui, rinforzando il proprio dominio su tutte le relazioni interpersonali.

La maggior parte del movimento femminista tedesco adottò prevalentemente lo stereotipo della femminilità, asserendo che la società aveva bisogno « delle doti peculiari » delle donne, e « di un po' del loro puro amore ». Quali custodi della moralità, le donne erano responsabili dell'educazione e del soccorso ai poveri⁹²; il suffragio femminile avrebbe aperto le porte della vita pubblica all'« influenza materna » e non alla politica delle donne⁹³. Lo sforzo di mantenersi al di fuori della politica fu importante per la maggior parte delle donne nel movimento, e il parlare di fazioni politiche era rifiutato con l'asserzione che prima di tutto veniva la nazione⁹⁴.

Anche le donne che si erano personalmente emancipate fecero del loro meglio per stornare qualsiasi attacco alla rispettabilità, riaffermando il tradizionale ruolo della donna. Scrittrici anche politicamente liberali come Marlitt (pseudonimo di Eugenie John), i romanzi della quale, alla *fin de siècle*, si diffusero in tutte le classi della popolazione, si espresse in difesa del caldo rifugio nel seno della vita borghese « dove ogni cosa ha il suo posto », suggerendo che il vero benessere della nazione dipendeva da una solida vita familiare, « la nobile vita familiare tedesca », nella quale le donne rivestono il loro ruolo tradizionale⁹⁵. Natalie von Eschtrut, un'altra scrittrice popolare della *fin de siècle*, sosteneva che la felicità consiste nel ritirarsi dal mondo per chiudersi nel nucleo familiare, cosa questa che « il diciannovesimo secolo non sembra comprendere »⁹⁶. Queste donne insistevano sul fatto

che stavano difendendo « la virtù di vecchio stampo » anche quando esigevano la tolleranza e la comprensione tra popoli e nazioni differenti: la tolleranza, a sentir loro, terminava dove aveva inizio la rispettabilità.

Queste scrittrici indossavano l'abito dei propri sogni al di fuori della vita familiare borghese, della rispettabilità e del nazionalismo: Cenerentola poté compiere la sua ascesa sociale nel mondo grazie al suo « cuore puro »; ella non si guadagnava il denaro, giacché il lavoro era disprezzato, ma lo aveva sposato, poiché i ricchi non erano disprezzati: così il moderno cavaliere continuava a difendere la sua principessa. Questo mondo di sogno rimase parte integrante della letteratura popolare tedesca fino al XX secolo. Hedwig Courths-Mahler continuò la tradizione di Marlitt dopo la prima guerra mondiale, diventando una delle più famose scrittrici tedesche di tutti i tempi, e vendendo qualcosa come trenta milioni di copie dei suoi libri tra il 1910 e il 1941⁹⁷. Le sue storie d'amore mettevano in evidenza i solidi vincoli familiari e spronavano le donne a mostrare un « pacato e dignitoso ritegno »; personalmente dimostrò un grande coraggio rifiutandosi di collaborare con il Terzo Reich (i nazisti non osarono mettere al bando i suoi libri), ma non appena una qualsiasi delle sue eroine poteva scegliere se intraprendere una professione o fare la casalinga, non aveva esitazioni: il « dolce angelo del focolare » trovava la sua realizzazione nel matrimonio⁹⁸. In questi *best sellers* il nazionalismo è mantenuto in sordina, servendo come mezzo per ancorare e sostenere la rispettabilità; spesso, infatti, come in molte storie d'amore di Courths-Mahler, esso forniva l'ambiente: una città medievale, oppure una foresta o un castello tipicamente tedeschi⁹⁹. In questo caso il nazionalismo non serviva a glorificare tutto ciò che è tedesco, ma piuttosto ad assicurare un atteggiamento appropriato verso la vita.

Verso la fine del XIX secolo, il Romanticismo era diventato Neoromanticismo, perdendo in questo processo il suo piglio ribelle; quel che ne rimaneva era una fuga dalla realtà in un mondo fantastico dove il tempo si era fermato, un mondo rivolto al passato più che al futuro. Come il volto di Matilde appariva all'aprirsi del fiore blu di Novalis, così la donna si trovava al centro di questo nuovo sogno, simboleggiando un

mondo perduto di bellezza, castità e virtù di vecchio stampo: era la Madonna dei quadri dei Nazareni, imitata per tutto il secolo, e la Cenerentola della letteratura popolare.

Il simbolo nazionale femminile rifletteva questo sogno, proprio come la nazione stessa rispecchiava l'immagine di un mondo sano e felice. Nessuna difesa dell'« anormalità », nessun decadentismo avrebbe potuto irrompere nei miti e nei simboli che mantenevano in vita questo sogno. La maggior parte del movimento femminista, in Germania e altrove, accettò il sogno e cercò di adattarsi alla sua attrazione; la de-emancipazione delle donne, che era stata intaccata dalla loro lieve emancipazione durante l'illuminismo, avrebbe trionfato almeno fino alla prima guerra mondiale. La nazione tentò di distogliere la donna della classe media dalla vita attiva fuori di casa e di impedirle d'affrontare un'epoca turbolenta: questo era compito dell'uomo — era lui destinato a essere l'uccisore del drago, il difensore della fede. La glorificazione della virilità e della società maschile accompagnò l'idealizzazione della donna. Il nazionalismo e la rispettabilità rimasero alleati, e la promessa poetica di Theodor Kòrner ai compatrioti impegnati nelle guerre di liberazione, che avrebbero riconquistato gli usi e i costumi, la fede e la coscienza, fu mantenuta ¹⁰⁰. Il mito della purezza nazionale avrebbe svolto un nuovo ruolo nella vita quando la generazione del 1914 fosse partita per la guerra.

V. GUERRA, GIOVENTÙ E BELLEZZA

La grande guerra diede una nuova carica di energia a quelle correnti delle quali ci siamo occupati nel corso di questo libro, e servì loro come momento di passaggio verso il mondo postbellico. Già prima, esse avevano incominciato a incontrare resistenza, ma, colto dal trauma della guerra, il nazionalismo aveva rinforzato il suo culto della gioventù, il suo senso della bellezza maschile e del rapporto cameratesco, insomma il suo stereotipo di virilità; così le minacciose implicazioni sensuali e omoerotiche di quelle correnti si supponeva fossero state ormai cancellate.

La guerra era un invito alla virilità. Christopher Isherwood scrisse nei tardi anni Venti che gli scrittori inglesi soffrivano di un senso di vergogna per aver trascurato la guerra¹, giacché per loro era stata una prova di coraggio, di maturità e di prodezza che aveva posto la domanda: « Sei veramente un uomo? »²; George Orwell scrisse che la sua generazione aveva preso coscienza della vastità dell'esperienza che aveva mancato: « Voi vi sentite un po' meno uomini perché non l'avete fatta »³. Anche i giovani tedeschi di quel periodo erano ossessionati dal pensiero di aver perso l'opportunità di dimostrare le proprie qualità virili; essi divoravano i popolari libri di fotografie di guerra che cercavano di mostrare le battaglie senza la realtà dei morti e dei feriti; questi volumi insegnavano alla gioventù del dopoguerra che il conflitto aveva reso l'uomo tedesco austero e volitivo nei suoi desideri, e che gli aveva dato fede in se stesso e nel futuro del proprio paese anche dopo la disfatta⁴. Durante e dopo la guerra, la donna fu idealizzata nei libri e nelle immagini come lo « spirito buono » che sta a guardia del fronte interno o si occupa dei feriti, ma, a causa dell'esperienza bellica, poteva anche essere la prostituta che soddisfaceva le esigenze sessuali del soldato prima che questi ritornasse al cameratismo delle trincee⁵.

Certo, dopo che fu terminata, molti rifiutarono la guerra e il suo invito alla virilità, più nella vittoriosa Inghilterra che nella sconfitta Germania; ma anche gran parte dell'élite letteraria inglese, che aveva optato per questa scelta, come Sitwell, finì poi con l'ammirare il fascismo: Christopher Isherwood scrisse che a lui stesso si era presentata l'occasione di diventare un fascista⁶. Il decadentismo che aveva caratterizzato la *fin de siècle* riacquistò nuovo vigore in alcuni circoli presentandosi come un movimento di reazione contro la guerra; ma la preoccupazione per la mascolinità, che era passata attraverso il cameratismo delle trincee, risorse nel mondo postbellico e, se la si poteva rifiutare, non la si poteva tuttavia ignorare.

Bisogna distinguere il mito dell'esperienza di guerra dalla sua realtà, quale milioni di soldati l'avevano sperimentata: ciò che quei soldati provarono veramente nelle trincee o durante le battaglie non può essere ricostruito, poiché non furono promossi sondaggi per venire a conoscenza dei loro veri sentimenti. In Francia, apparvero alcuni studi sul significato del cameratismo durante la guerra, che erano, però, basati su un piccolo campione: solo un gruppo relativamente ristretto di soldati espresse i propri sentimenti sul significato della guerra, e molti di loro erano scrittori della generazione del 1914 che erano partiti volontari. Non è chiaro se la maggior parte della popolazione avesse accolto bene la guerra: lo studio più dettagliato, sul caso francese, sembra infatti dimostrare che non era stato così⁷; una sorta di rassegnazione dinanzi all'inevitabile aveva determinato la reazione di molti italiani allo scoppio della guerra⁸. Ma anche se il nazionalismo, associato alla generazione del 1914, fu proprio soprattutto della gioventù universitaria e di una frazione della classe media, esso possedeva un impeto che gli consentì di sovvertire l'atteggiamento negativo e rassegnato della maggior parte della popolazione⁹.

Il mito dell'esperienza di guerra, creato da questi volontari, molti dei quali erano degli ufficiali, si diffuse nel mondo postbellico, e non è difficile comprenderne la ragione. Lo storico Bill Gamage, dopo aver esaminato in *The Broken Years* (Gli anni spezzati, 1974) migliaia di lettere di soldati australiani, ha riassunto gli atteggiamenti contraddittori che

resero attraente quel mito, quelli dei veterani che desideravano dimenticare gli orrori della guerra, ma per i quali quell'esperienza era stata, tuttavia, la più significativa della loro esistenza ¹⁰ : il mito cercava di cancellare l'orrore e di accentuare la gloria; l'immagine dei morti e dei feriti sbiadiva di fronte all'esaltazione della giovane virilità temprata dalla vita di trincea.

I

Furono molte le motivazioni che spinsero la generazione del 1914 ad arruolarsi volontaria allo scoppio della guerra, ma su tutte ebbe il sopravvento il bisogno di provare la propria mascolinità. « Il ragazzo troppo intelligente e precoce non aveva anima. Ma allora il primo d'agosto (lo scoppio della guerra) indicò la strada verso un'accettazione [...] dell'immensità e della potenza della vita » ¹¹: i volontari avvertivano che, « liberandosi dell'artificiosità della civilizzazione » e diventando « semplici e naturali », avrebbero riaffermato la propria virilità; allontanandosi da un mondo corrotto, avrebbero creato un universo nuovo e maschile, nel quale l'uomo fosse conscio della sua forza¹². Queste considerazioni vennero subito tradotte in linguaggio medico: una salute robusta doveva prendere il posto della malattia di una società debole, effeminata e sofisticatissima. La generazione del 1914 partecipò alla rivolta antiborghese che era divenuta così violenta alla *fin de siècle*, la rivolta dei figli della classe media contro la società dei loro genitori; ma adesso l'alternativa idealizzata non era il decadentismo bensì la virilità.

La guerra soddisfaceva la ricerca dell'eccezionale nell'esistenza, la sete di avventura; svincolava l'uomo dalle restrizioni e dalle responsabilità della società borghese. La canzone di Friedrich Schiller, *Solo il soldato è libero*, era ancora popolare in Germania durante la prima guerra mondiale, mentre in Inghilterra Douglas Reed scriveva: « Non avevo idea di che cosa la guerra significasse. Per me voleva dire libertà » ¹³.

Rupert Brooke riassunse che cosa la guerra significasse per così tanti giovani raffinati ed educati, non solo in Inghilterra, quando paragonò il volontario a un nuotatore che « tuffandosi nella purezza » fuggiva da un mondo « diventato vecchio e stanco ». Era la fuga dalla modernità che Eric Leed ha acutamente identificato come un comportamento tipico della generazione del 1914, insieme all'esaltazione della forza primigenia e della virilità¹⁴. Questo tipo di fuga implicò anche un ritorno all'arcadia, alla natura incontaminata: la metafora del nuotatore di Brooke richiama la poesia dei soldati al bagno, un'ode alla bellezza maschile e alla vulnerabilità naturale. Lo stesso Rupert Brooke veniva descritto in questi termini: « Un giovane Apollo dai capelli biondi che sogna l'attimo del combattimento, splendidamente impreparato all'eterna miseria della vita »¹⁵, a parte il fatto che la vita in guerra non era più misera, ma piena di significato. Anche in Germania la poesia dei soldati al bagno fu una metafora della purezza contrastata dalla corruzione della società, un'esaltazione della bellezza maschile e della vulnerabilità.

Quando la guerra introdusse l'elemento erotico nella virilità e fece emergere l'amicizia maschile, diventò sempre più urgente eliminarlo. Anche in questo caso Rupert Brooke può servire da esempio; già prima della guerra egli aveva cercato di vincere l'impulso erotico ripudiando l'amore in favore di un'amicizia senza lussuria; per lui, purezza significava « purificazione della sessualità », dal momento che egli aveva una diffidenza puritana per l'amore fisico¹⁶, che si combinava con il timore che gli altri potessero ritenerlo un omosessuale. Per i giovani come Brooke la guerra costituiva l'idealizzazione della mascolinità nell'ambito di un principio assoluto che trascendeva i cosiddetti istinti più bassi dell'uomo; in Germania il fatto che i primi reggimenti di volontari venissero benedetti in chiesa ratificava la sensazione di trascendenza: « ora siamo consacrati »¹⁷.

Si supponeva che la causa nazionale assorbisse l'impeto sessuale dell'uomo e il suo erotismo. Ernst Jünger abbandonava il rifugio ogni qualvolta i soldati cominciavano a parlare di sesso, perché, per lui, l'unità nazionale e lo spirito di sacrificio non dovevano essere insozzati; la guerra, si sentiva dire, è un antidoto contro l'egoismo¹⁸: le fantasie e le passioni

private non dovevano essere tollerate. L'epigrafe iscritta sulla croce di legno della tomba di guerra di Walter Flex, l'eroe tedesco, insegna la stessa lezione: « Colui che giura fedeltà alla bandiera prussiana, non possiede più nulla che possa chiamare suo »¹⁹. I pensatori dell'Ottocento come Hegel avevano sostenuto che l'uomo acquista coscienza della propria natura solo quando si appropria di tutte le cose che gli appartengono; adesso la nazione si era appropriata dell'uomo e aveva fornito alla sua vita significato e orientamento. Wilfred Owen non fu l'unico inglese a parlare di « amore casto » in guerra; per omosessuali come Owen il sacrificio della personalità era una difesa contro l'etichetta di « anormalità » che avrebbe potuto porre in discussione la sua mascolinità e il suo comportamento di soldato. La guerra fu considerata da molti volontari come uno strumento di rigenerazione personale e nazionale che trascendeva l'istinto sessuale ed esaltava l'istinto aggressivo e battagliero. Non era molto importante per il mito dell'esperienza di guerra che la realtà fosse diversa, giacché le canzoni intonate dai soldati in marcia verso il fronte erano spesso oscene: il testo indecente stonava, in Inghilterra, rispetto ai familiari inni protestanti²⁰.

Per tutti questi motivi si affermò che dall'esperienza di guerra era emerso un nuovo tipo di uomo: sicuro di sé, felice di sacrificarsi e puro nella personalità. Walter Flex in Germania e Rupert Brooke in Inghilterra furono il simbolo di questo nuovo uomo, che non era altro che il vecchio stereotipo nazionale ringiovanito dalla guerra. I due scrittori furono indispensabili per tessere il mito, sebbene le loro effettive personalità differissero profondamente da questo ideale: la poesia di Brooke era facile da ricordare e da citare, come lo erano i racconti brevi, intensi ed emozionanti di Walter Flex; entrambi aborrivano la città e amavano la campagna, conformandosi, così, all'immagine preindustriale che la nazione aveva di se stessa. Flex proveniva, com'era tipico di un simile personaggio, dalle file del movimento giovanile tedesco; era un anello di congiunzione vivente tra la ricerca del *Volk* genuino e l'esperienza di guerra. Il suo *Vagabondo tra due mondi* del 1917 e i sonetti di Brooke del 1914 esprimevano tutto ciò che in quel momento si supponeva che la gioventù rappresentasse: non il nucleo ribelle della *fin de siècle*, ma un

esempio di devozione alla patria, di rispetto per il passato nazionale e la natura incontaminata, di bellezza personale e purezza sessuale.

Wurche, amico di Flex ed eroe di *Vagabondo tra due mondi*, che abbiamo ricordato in precedenza, fu il prototipo di questa gioventù di cui stiamo parlando; il suo motto « rimani puro e diventa maturo », mutuato dal movimento giovanile, implicava pulizia morale. « Pulito nell'anima e nel corpo — scriveva Flex di Wurche, — egli educava le sue truppe a trarre motivo di gioia dalla pulizia, dalla prontezza e dall'ordine », e così, secondo Flex, con la sua sola presenza, egli riusciva a trattenere i soldati dal raccontare barzellette sconce²¹. Non esiste alcuna prova che Flex abbia condiviso l'atteggiamento nevrotico di Brooke verso l'amore fisico o che sia stato turbato dal sospetto di omosessualità; tuttavia anche per lui la purezza sessuale come requisito di pulizia mentale era parte integrante del sacrificio richiesto dalla guerra.

Wurche era il simbolo di una « gioiosa tranquillità », identica a quell'equilibrio di corpo e di spirito che Winston Churchill aveva messo in rilievo nel necrologio di Rupert Brooke; nelle sue memorie Edward Marsh scrisse che era riposante stare con Brooke²². Flex e Brooke non erano giovani d'avanguardia; al contrario, erano degli scrittori convenzionali la cui opera era facile da comprendere; inoltre, e non è cosa di secondaria importanza, il loro mito si costruì nel momento in cui la guerra attraversava una fase negativa: la poesia di Brooke apparve quando in Inghilterra una sensazione di stallo aveva sostituito la convinzione di una rapida vittoria, e il libro di Flex fu pubblicato al momento della ritirata tedesca dal fronte occidentale.

Sia nel caso di Wurche che in quello di Brooke si disse che l'aspetto fisico era uno specchio dello spirito, e ciò fu essenziale per la trasformazione dell'uomo nella forma statuaria dello stereotipo nazionale. I due uomini divennero il simbolo dei tradizionali ideali nazionali: non che la loro bellezza fosse nuova o senza precedenti; al contrario, essa era solo una versione dello stereotipo nazionale che abbiamo già incontrato: il giovane Sigfrido, o il dio greco ben proporzionato e simmetrico nelle forme, posato ma virile e non privo di erotismo. *Vagabondo tra due mondi* è pieno di descrizioni del

fisico di Wurche: i suoi occhi chiari, il suo timido sorriso, il suo agile corpo, il suo collo altero, il suo mento e la sua bocca ben torniti; le parole « chiaro » e « puro » sono costantemente attribuite al suo aspetto, alla sua voce e al suo temperamento. Non ci si riferiva quasi mai a Rupert Brooke senza fare un apprezzamento sul suo aspetto; e anche se si mormorava del « giovane Apollo dai capelli d'oro », come lo aveva definito Francis Cornford, la « solarità » di Brooke era esaltata da tutti. Le memorie di Edward Marsh, che contribuirono largamente a creare la leggenda di Rupert Brooke, esageravano nel descriverne la bellezza e il temperamento armonioso. La realtà era evidentemente piuttosto diversa: Virginia Woolf, alla quale invece Brooke non piaceva, sosteneva che egli era geloso, uggioso e sgraziato²³ ; il suo bell'aspetto rude possedeva quasi una sembianza femminile nel ritratto che accompagnava la raccolta delle sue poesie nel 1915. Tuttavia è il mito che conta, e in questo caso, ancora una volta, Brooke e Wurche si assomigliavano: la loro salute, la loro gaiezza, la loro mascolinità e il loro temperamento armonioso si riflettevano nel loro aspetto solare.

Queste qualità del corpo e della mente erano associate nel mito alla natura e alla metafora del passato preindustriale incorrotto, così importanti per la legittimazione del nazionalismo come forza immutabile. Wurche e Flex avrebbero trascorso le loro licenze dal fronte passeggiando insieme per i boschi o sdraiati sull'erba lungo la riva di un fiume; diversi brani poetici sono dedicati ai loro bagni: vediamo il prato, il sole, il cielo azzurro e le figure nude di Wurche e di altri soldati che si tuffano nell'acqua, con i loro corpi diafani alla luce del sole. « La bellezza eterna di Dio e del sole [...] risplendeva come uno schermo protettivo sopra la sua luminosa giovinezza »: quest'immagine di Wurche nudo in mezzo alla natura radiosa, lontano dal frastuono della battaglia era per Flex la più importante esperienza della sua vita²⁴. Paul Fussell ha scritto che la visione dei soldati nudi mentre fanno il bagno diventò un tema fisso in tutti i memoriali di guerra inglesi, poiché simboleggiava sia il clima dell'erotismo sia quello dell'idillio pastorale ²⁵. In Inghilterra i poeti omoerotici avevano già creato il genere poetico dei ragazzi al bagno, mentre in Germania l'erotismo dello stereotipo nazionale,

alimentato dall'ideale greco di mascolinità coltivato da J. J. Winckelmann, era già a portata di mano.

Brooke fu collegato alla natura dalla metafora della solarità, dalla sua presunta sana personalità, dal suo lungo soggiorno a Tahiti e dal suo amore per il vicariato di Grantchester con il suo « particolarissimo e sconcertante » giardino; la sua poesia *The Old Vicarage of Grantchester* (Il vecchio vicariato di Grantchester) era un inno alla fresca acqua che avvolgeva il corpo nudo del nuotatore, evocando ancora una volta quell'immagine di purezza così centrale nella sua opera. Brooke fu attratto anche dal simbolismo dei fiori: *An English unofficial rose* (Una rosa inglese non ufficiale)²⁶. La metafora del fiore, come si è visto, era stata una componente essenziale del Romanticismo tedesco, e lo fu altrettanto in Inghilterra, in particolar modo durante la guerra; i fiori erano il simbolo della stabilità della casa e del focolare in mezzo alle alterne fortune della guerra; così, l'Imperial War Graves Commission non mancò di sottolineare l'importanza di piantare fiori inglesi sulle tombe britanniche nelle Fiandre. La stretta associazione tra fiori e casa — ovvero, l'intero peso di questo simbolo come caratteristica centrale dell'immagine nazionale — fu riassunta in una concisa frase nel rapporto di Sir Frederic Kenyon alla Commissione nel 1918: « C'è molto da dire sulla occasionale introduzione dell'albero di tasso inglese (dove il suolo lo consenta) e sulle sue relazioni con i nostri cimiteri di campagna »²⁷. L'Inghilterra, nel più famoso verso di Rupert Brooke (« qualche angolo di un campo straniero / che è per sempre Inghilterra »)²⁸, era Grantchester, non Londra o Birmingham. I simboli preindustriali e quelli pastorali prevalevano.

Quando Rupert Brooke morì nel 1915 nell'isola di Skyros, sulla via di Gallipoli, Stanley Casson commentò che ciò gli si addiceva perché Achille aveva trascorso la sua fanciullezza su quell'isola, i cui semplici e vigorosi pastori fornivano un gradevole contrasto con la vita banale dei greci di città. Quando fu tolto il velo dal monumento a Brooke nell'isola, nel 1931, si disse che la scultura bronzea di un giovane nudo si atteggiava a un poeta ispirato dall'immagine di Omero nudo davanti al sacro mare²⁹. La natura, la nudità e il mare impersonavano sia l'eroticismo del mito che la sua purezza: la

pulizia e la luce del sole spogliano la nudità della sua sensualità, lasciandole soltanto la bellezza da ammirare.

II

Anche la nudità era simbolo di libertà. T. E. Lawrence, scrivendo della sua esperienza di guerra nel celebre *The Seven Pillars of Wisdom* (I sette pilastri della saggezza, 1926), affermava che la vita nel deserto non occulta la natura dell'uomo sotto una spessa armatura di vestiti; l'uomo nudo nel nudo deserto vive a contatto con le forze elementari della vita: « Gli uomini vivevano tra loro ogni cosa sinceramente »³⁰. Le donne, in que-scambiente, non avevano parte; i giovani arabi, egli scrive, soddisfacevano i propri bisogni sessuali fra loro, usando l'uno il lindo corpo dell'altro, e trovandovi « nascosto nell'oscurità un sensuale coefficiente della loro passione per la libertà »³¹. Per Lawrence, l'omosessualità era in questo contesto naturale, spontanea e pulita, parte integrante del cameratismo del deserto; come espressione di virilità, essa era, secondo lui, un aspetto della lotta araba per l'indipendenza e la libertà. Era chiaramente presente, in una simile teoria, il contrasto con l'Europa, dove la tradizione della rispettabilità richiedeva che energie incalcolabili fossero impiegate nel controllo delle passioni illecite.

La purezza, in questo caso, non escludeva la lussuria, né la natura purificava dell'elemento erotico la nudità; questa non era il giardino sentimentale di Grantchester o i dolci prati e laghi assolati dietro le trincee, ma la natura più grezza, intonata con gli istinti fondamentali dell'uomo. Una tale connotazione della natura non era sconosciuta in Germania durante la guerra, dove il naturale era spesso associato al primitivo. Così scriveva Hermann Löns nel 1917: « Che cos'è la cultura, qual è il significato della civilizzazione? Una sottile pellicola sotto la quale scorre la natura, nell'attesa che si formi una crepa e le consenta di sgorgare fuori »³². La descrizione fatta da Ernst Jünger di un soldato delle truppe d'assalto, uno di coloro che superavano lo sbarramento delle trincee nemiche, celebrava le emozioni primitive: « L'ira spremeva

lacrime amare dai miei occhi [...] e rimaneva solo l'incanto dell'istinto primitivo »³³. Ma in Germania la cruda natura non intaccò mai la rispettabilità; la passione era bloccata a un passo dalla soddisfazione sessuale grazie alla consacrazione dell'individuo alla soverchiante causa nazionale. Dopo tutto, Lawrence, scrivendo sugli arabi, proiettava le fantasie sessuali europee sul deserto e sulla sua gente esotica.

La grande popolarità dei *Severi Pillars of Wisdom* fu dovuta in gran parte al suo carattere di racconto d'avventura ambientato negli immensi spazi aperti del deserto, così diversi dai campi melmosi delle Fiandre; Lawrence, inoltre, prendeva in considerazione il ruolo che l'Arabia aveva ricoperto nelle fantasie sessuali degli europei: il libro era probabilmente letto non come una storia ma come un mito. In realtà, Lawrence non amava gli arabi, ma li aveva collocati retrospettivamente in uno stereotipo che aveva sempre fatto presa sull'Europa industrializzata: il deserto come metafora della libertà, l'arabo come nuovo nobile selvaggio dai costumi non convenzionali, rendeva puro, nel suo ambiente, ciò che era anormale. Molti inglesi, sia uomini che donne, avevano dato libero sfogo alla propria vita fantastica con i racconti ispirati al mondo arabo, scorgendo negli arabi gli ultimi superstiti tanto della cavalleria quanto della sessualità disinibita. Centocinquant'anni prima, Edward Gibbon aveva scritto nel suo *Decline and Fall of the Roman Empire* (Declino e caduta dell'impero romano) che l'arabo godeva, in un certo senso, i benefici della società senza perdere le prerogative della natura³⁴. Di David George Hogart, che aveva fatto da mentore a Lawrence e aveva svolto un ruolo importante nell'estendere gli interessi dell'Inghilterra nel Medio Oriente, era stato detto che « gli arabi risvegliavano nel suo corpo ogni istinto romantico e disinibito »³⁵. Quanto queste fantasie devono aver rianimato il rispettabile cittadino inglese con le sue emozioni irrigidite e la sua sessualità frustrata! Anche i francesi avrebbero potuto vedere gli arabi in questa luce, mentre i tedeschi, che avevano avuto solo una superficiale esperienza del mondo arabo, proiettarono le loro fantasie sugli indiani d'America. Karl May (1842-1912), uno dei più famosi scrittori tedeschi dei tempi moderni, confrontò di fatto gli eroi indiani o tedeschi che vivevano cacciando sulle pianure del Nord America con « la prigioniera che l'uomo

civilizzato chiama casa »³⁶. Il bel maschio virile dello stereotipo nazionale europeo riusciva a liberarsi dai ristretti legami politici e morali mantenendosi a distanza di sicurezza dalla propria casa.

L'eroe di Lawrence, l'emiro Faisal, esemplificava un ideale di bellezza maschile non molto diverso da quello di Wurche o di Brooke; era infatti alto e snello come una colonna, armonioso e vigoroso, con un bel portamento e una dignità regale del capo e delle spalle; era un uomo d'azione piuttosto che di pensiero³⁷; sebbene gli mancasse quella tranquillità così importante per Brooke e per Wurche, il suo essere capriccioso mostrava soltanto quanto egli fosse libero da ogni artificiosità e quanto non avesse bisogno di dissimulare le proprie passioni. Gli ideali fondamentali esaltati da Brooke, Wurche e Faisal erano simili, includendo la bellezza fisica e il fascino del comando, ma l'erotismo, che nei primi due era ritenuto trascendente, rimaneva manifesto in Faisal e nel suo popolo. L'analogia di Lawrence tra il deserto e la libertà spinsero le implicazioni omoerotiche dello stereotipo nazionale alla loro logica conclusione.

L'erotismo era quasi esplicito sia nello stereotipo nazionale tedesco che in quello inglese, per il rilievo conferito alla bella presenza e al reciproco amore tra uomini. Così, Donald Hankey in *A Studsnt in Arms* (Uno studente sotto le armi, 1916), dopo aver ricordato che la sua figura era bella da guardare, aggiungeva: « Lo amavamo. E non c'è nulla di più forte dell'amore quando tutto è stato detto e fatto »³⁸. Anche la letteratura bellica tedesca attribuiva alla maggior parte dei suoi eroi un aspetto piacente e amabili caratteristiche; a queste qualità fu data concreta espressione nel bronzo e nel marmo dei numerosi monumenti ai caduti che rappresentavano statue di giovani nudi modellati sugli esempi greci. L'interesse erotico fu reso innocuo, almeno in teoria, venendo inglobato nell'immutabilità della natura, della cristianità e della nazione: i giovani greci immortalati nei monumenti di guerra vennero bloccati nelle loro posizioni quali immutabili simboli trascendenti la propria nudità.

Il fatto che il mito abbia assunto forme simili in Germania e in Inghilterra dimostra che esso soddisfaceva esigenze comuni a entrambi i paesi; ma anche le differenze tra Flex e Brooke

sono importanti, soprattutto per le loro contrastanti reazioni alla natura della guerra stessa, al mestiere di uccidere. Quando Flex e Wurche prendono il sole sui prati verdi, il secondo manifesta al primo il suo desiderio di far parte di una truppa d'assalto per sperimentare fino in fondo la bellezza della battaglia; egli mostra la sua spada a Flex: « È bella, non ti pare, amico mio? » ³⁹. La natura sentimentale e la crudeltà umana sono accoppiate nella bella gioventù, e ciò anche prima della disfatta tedesca. Al contrario, Rupert Brooke non esalta mai il mestiere del soldato; se si seguono le memorie di Edward Marsh, Brooke sembra senza entusiasmo allo scoppio del conflitto; solo gradualmente emerge il patriota, quand'egli non vede l'ora di partecipare alla battaglia di Gallipoli; ma Brooke non gioisce mai della battaglia in se stessa, né esalta la « bellezza » della guerra.

Brooke faceva parte dell'élite letteraria inglese; prima della guerra, giovane irrequieto e in rivolta contro l'autorità, compresa quella della madre, aveva lasciato l'Inghilterra per viaggiare attraverso l'Europa, l'America e i mari del Sud. Questi fatti non rimasero mai nascosti mentre il suo mito si stava costituendo; infatti la sua relativa raffinatezza, i suoi lunghi viaggi e i suoi vasti gusti letterari aggiunsero un tocco di signorilità alla sua immagine, cosa che in Inghilterra incuteva rispetto. Flex, dal suo canto, non contestò mai l'autorità, né tentò, con i viaggi, di fuggire la famiglia e gli amici; per lui, fu del tutto naturale diventare il tutore dei figli della famiglia Bismarck. Su Flex incombe una pesantezza che è assente in Brooke; nel suo caso non c'è alcuna autoironia, nessuna distrazione momentanea dagli alti propositi. Queste differenze tra Brooke e Flex caratterizzano i diversi atteggiamenti diffusi nei loro rispettivi paesi, o, almeno, in molte delle figure più rappresentative di quelli.

Il contrasto si estese a quelle tradizioni del passato che essi consideravano significative. Brooke era portato a fare riferimento all'antica Grecia⁴⁰, mentre Flex si appoggiava alla tradizione tedesca del pietismo. Come studente di teologia, Flex poté chiamare in causa ciò che era rimasto del sentimento cristiano, per aiutare ad affrontare le esperienze, senza precedenti, della guerra: immagini di morte e di resurrezione, di rivelazione e di sacrificio erano frequenti; quando si trovava

a parlare di guerra, Flex non si stancava mai di fare gioiosi riferimenti al martirio e alla resurrezione di Cristo. Anche Wurche era studente di teologia; la sua bellezza e la sua purezza d'animo sono paragonate a una «primavera religiosa»⁴¹; egli aveva sempre a portata di mano il Nuovo Testamento, sebbene non fosse né Goethe né lo Zarathustra di Nietzsche. Flex si inseriva in una tradizione assai diffusa fra i nazionalisti tedeschi: come abbiamo visto, i poeti, in precedenza, avevano paragonato le guerre di liberazione a una sorta di « Pasqua tedesca ». « Solo ciò che è senza tempo ha un valore positivo »⁴² : e qui questa eternità era associata a una forte tradizione pietistica. La nazione tedesca era il vascello di Dio; coloro che sacrificavano la propria vita in suo onore imitavano il martirio di Cristo ed era loro assicurata la resurrezione. Per quanto riguarda Goethe e Nietzsche, essi erano considerati dei filosofi idealisti che si innalzavano sul fermento della situazione contemporanea per attingere valori assoluti.

Le inclinazioni idealistiche di *Vagabondo tra due mondi* sono ben lontane dalla passione da intenditore che Brooke nutriva per i greci pagani, per i balletti russi o per la poesia d'avanguardia. Il pietismo è responsabile dell'inflessibile serietà degli scritti di Flex se confrontati con il tono più lieve di gran parte della poesia di Brooke. Ci troviamo di fronte a due tipi diversi di nazionalismo: quello inglese sicuro di sé, che poggia su una lunga storia di unità nazionale e su un vasto dominio imperiale, e quello della Germania, unita da poco e tesa a ottenere la sua prima fetta di potere mondiale.

III

In seguito all'inesorabile meccanizzazione della guerra, all'interrelazione tra uomini e macchine, cominciò a emergere un nuovo stereotipo marziale, in particolar modo in Germania, che celebrava questo processo come una forma di distacco dalla dominante immagine preindustriale. Il soldato stesso è ora descritto come una macchina; Ernst Jünger parla di una « nuova razza di uomini », snelli e muscolosi, con i volti scolpiti

nella pietra; il loro modo di parlare è paragonato al secco crepitio di una mitragliatrice⁴³; uomini simili non sarebbero rimasti stesi sui campi verdeggianti a osservare altri soldati che facevano il bagno, né avrebbero desiderato restare a casa nel vicariato di Grantchester; essi non avevano bisogno di contemplare la natura immutabile per far fronte alle avversità della guerra; la battaglia era parte del loro vero essere: « Essi avevano la guerra nel sangue — si legge — come i loro antenati, le legioni romane o i cavalieri teutonici nel Medioevo ». Uomini-macchine di questo tipo trovavano la loro liberazione emotiva in battaglia, ebbri di sangue e folli di rabbia; con questi soldati, secondo Jünger, la virilità superava se stessa⁴⁴.

Tale esuberanza implicava non la repressione della sessualità, ma un suo nuovo orientamento: le truppe d'assalto sprigionavano una carica erotica virile quando si scontravano con il nemico⁴⁵. Come ha notato Karl Prümm, Jünger usa un esplicito vocabolario sessuale per descrivere la battaglia: la sensazione di estasi provata mentre la baionetta penetra nella carne bianca di un soldato francese o inglese somiglia a un orgasmo; quando la battaglia è finita, la truppa d'assalto, ormai placata, lascia dietro di sé i letti disfatti delle trincee⁴⁶. In questo caso, l'aggressività è alimentata dalla furia libidinosa; il soldato di Jünger può sfogare i propri bisogni sessuali, quasi nella stessa maniera, sul nemico in battaglia e sulla donna a battaglia finita. Gli scritti di Franz Schauwecker mostrano un'analogia relazione libidinosa con la guerra⁴⁷: per entrambi gli scrittori, la guerra porta a una liberazione dalle restrizioni sessuali; e ciò non accade nella lontana Arabia, ma in un mondo a sé stante, estraneo all'Europa tradizionale. La libertà che la generazione del 1914 aveva cercato nella guerra fu spinta in direzioni impensate; non si trattava di quella ricerca di purezza morale e personale che aveva mosso tanti volontari, ma dello scatenamento degli istinti dell'animale predatore: la brama di vita doveva essere soddisfatta dalla crudeltà nel combattimento. Anche Wurche aveva rivelato un aspetto crudele del suo carattere quando aveva apprezzato la bellezza della propria spada, ma, in realtà, egli trovava pace non nel fragore della battaglia ma nel seno benevolo della natura. Gli arabi di T. E. Lawrence erano dei nobili selvaggi, la

cui sessualità non aveva bisogno di esser stimolata dall'aggressività e dalla crudeltà.

Le truppe d'assalto di Jünger erano un'anticipazione della figura di quei soldati che rifiutarono la smobilitazione dopo la guerra, per continuare a proteggere le frontiere orientali della Germania: « soldati senza bandiera » si chiamavano, abbandonati, secondo la propria leggenda, completamente a se stessi; in realtà, questi « Corpi liberi » erano organizzati quasi come un esercito regolare⁴⁸. Il mito dei « Corpi liberi » soddisfece tuttavia il desiderio nostalgico per il cameratismo dei tempi di guerra, nel caos e nella disorganizzazione della pace, e rispose anche alla persistente ricerca di fuga dai vincoli della società borghese. Alcuni elementi di questo mito furono talvolta attribuiti alle SS naziste dai volontari stranieri che vi si arruolavano; costoro si consideravano una nuova razza di uomini, al di sopra della legge e anche della nazione: un ordine cavalleresco al servizio della purezza razziale e della nuova Europa⁴⁹. Come per le truppe d'assalto di Jünger, tutti coloro che non appartenevano a quella banda di maschi erano dei semplici oggetti, inclusi le donne, gli ebrei e i popoli slavi. Questi giovani incanalarono la loro sessualità nell'aggressività contro il nemico, salvando ancora una volta la rispettabilità da una possibile minaccia. Ciò nonostante, furono giovani come Wurche o Brooke a rimanere simboli nazionali, invece di questa razza di nuovi uomini.

Per quanto eroici ed esaltati, i giovani idealisti che abbiamo analizzato erano visti non come degli individui ma come componenti di un'esperienza collettiva. Brooke e Flex non differivano dagli altri, erano semplicemente i *primi inter pares* nella struttura del cameratismo militaresco; anche le truppe d'assalto di Jünger proiettavano l'immagine di una vita in comune nella quale ogni individuo era distinto a rappresentarne il complesso. In questo caso il mito si avvicinava molto alla realtà, giacché la maggior parte dei soldati, durante la guerra, aveva provato una qualche forma di cameratismo; perciò non sorprende che l'ideale del cameratismo sia diventato una delle componenti più solide del mito dell'esperienza bellica.

« La guerra — si è detto — ristabiliva un contatto autentico tra gli uomini. Ogni artificiosità e ogni rigidità erano sciolte

»⁵⁰. Il cameratismo delle trincee fornì a molti giovani la prima esperienza di vita in comune, dove ogni membro doveva sostenere gli altri se voleva sopravvivere, e dove esisteva una rude uguaglianza anche tra ufficiali e truppa. Al fronte, il plotone è stato paragonato a uno Stato assistenziale in miniatura⁵¹, nel quale ogni membro contribuiva al benessere degli altri. Certo, vi erano sempre degli estranei al gruppo dei quali non si avvertiva la presenza o che non erano capaci di partecipare al rude e pronto cameratismo. Per questo, lo scrittore Franz Schauwecker fu perseguitato in quanto intellettuale, e, cosa assai più significativa, per il suo fisico minuto e delicato; ma, nonostante la sua esperienza personale, egli divenne, dopo la guerra, uno dei più potenti fautori del mito del cameratismo⁵².

In questo mito, le relazioni cameratesche mettevano in evidenza gli effetti moralmente edificanti della guerra. Mediante il proprio altruismo, ciascun uomo, sublimando la sua personalità in quella del gruppo, si sarebbe mondato delle passioni più basse: l'egoistica spinta sessuale sarebbe stata assorbita dall'interesse per l'intera comunità. In uno dei primi romanzi italiani sulla guerra di trincea, *La trincea* (1917), Franco Saporì scrive che aveva trovato la forza di sopportare le sue ferite senza piangere perché tra i camerati anche il suo dolore era puro⁵³. Specialmente in Germania il cameratismo di guerra veniva considerato l'embrione dal quale una nuova nazione, pura nel corpo e nell'anima, poteva evolversi, con una forma di democrazia più genuina di quella che il governo rappresentativo forniva: nelle trincee, leggiamo, « l'uguaglianza si stabiliva naturalmente »⁵⁴.

Il mito del cameratismo, per esser stato in buona parte creato da ufficiali, conteneva un'abbondante dose di sentimentalismo per gli uomini, perché molti militari, appartenenti alle classi superiori, avevano incontrato le cosiddette classi inferiori per la prima volta nelle trincee. L'« uguaglianza naturale », infatti, non escludeva la gerarchia, ma presupponeva, al contrario, una « guida naturale », all'interno di una comunità interclassista, che poteva essere assunta soltanto da coloro che avevano messo se stessi alla prova nell'azione, e che possedevano virtù virili e sembianze maschili. Anche in questo caso il ruolo dell'apparenza fisica nel

carisma del comando possedeva elementi omoerotici difficili da sopprimere; per esempio, un soldato italiano scrisse che il suo capitano era « giovane, alto e bello da guardare »⁵⁵ : la bella presenza e la modestia erano i principali pregi che consentirono a Wurche di conquistare il cuore dei suoi uomini.

Questi fattori svolsero un ruolo determinante anche nelle strette e intime amicizie che sorgevano spesso tra colleghi ufficiali: per esempio, tra Siegfried Sassoon e Dick Tiltwood, il corrispettivo inglese di Wurche, ancora una volta con i capelli biondi, l'aspetto deciso e l'integrità radiosa dell'espressione⁵⁶. Ernst Raymond racconta come la guerra avesse reso la sua amicizia con Edgar Gray Doe « una magnifica unione »⁵⁷ ; se non fosse stato per la guerra, le loro strade si sarebbero divise dopo gli anni della scuola. Una simile intimità svolse anche una funzione pratica durante la guerra⁵⁸, assumendo spesso la forma di una relazione fra protettore e protetto, e lo splendore di queste forme di amicizia sopravvisse a lungo nella poesia e nella prosa, soprattutto quando uno degli amici restava ucciso: per il compagno che si avviava alla vecchiaia il camerata morto divenne talvolta un simbolo della propria gioventù perduta.

Le donne non potevano trovare spazio in questo tipo di cameratismo; memoriali e romanzi di guerra erano pieni di soldati che incontravano le loro innamorate durante la licenza per poi dimenticarle senza alcun rimpianto quando il reparto si trovava sotto il fuoco nemico: « Che io riceva o meno un ordine di tornare al fronte, il mio posto è dovunque ci siano dei camerati in pericolo »⁵⁹. Ernst Junger scrive che coloro che si trovavano al fronte non provavano una reale passione per le loro ex-innamorate, o per le prostitute che stavano nelle retrovie⁶⁰ ; essi si preoccupavano, invece, della propria incapacità di creare relazioni più intense con le donne, ma il loro eccesso di energia trovava uno sfogo immediato nella pericolosa vita di trincea fra camerati. Così in un romanzo di destra pubblicato dopo la guerra e intitolato *L'amicizia*, un soldato costringe un camerata a rompere il fidanzamento: «Un soldato con una moglie, no, no [...] non è possibile; quando deve combattere strenuamente con l'anima e con il corpo egli non può essere legato a una donna »; dopo la guerra i due compagni si innamorano della stessa donna e, benché uno dei

due sia costretto a cedere, la loro amicizia rimane intatta⁶¹. Si potrebbe dedurre dal *Reveil des morts* (Il risveglio dei morti, 1923) di Roland Dorgelès, uno dei più famosi scrittori di guerra francesi, che i nemici peggiori si trovano nelle retroguardie, e non erano soltanto quelli che approfittavano della guerra, ma anche le donne, che tradivano i mariti mentre si trovavano al fronte.

In realtà, le donne ossessionavano i sogni e le fantasie dei soldati, ma il mito del cameratismo le relegò entro i limiti delle categorie familiari del XIX secolo: esse erano l'oggetto del desiderio sessuale e l'immagine della donna pura che sacrifica se stessa; in altre parole, la prostituta o l'infermiera del campo di battaglia. Le fantasie sessuali ebbero un ruolo di rilievo nella propaganda bellica: lo stupro delle donne da parte del nemico era illustrato spessissimo, e vi fu anche una moda delle cartoline scatologiche, che non venivano censurate perché le fantasie erano proiettate contro il nemico, rappresentato ricoperto di escrementi e con il corpo e gli organi sessuali bene in vista⁶².

Quando la celebrazione del cameratismo risollevò a nuovi vertici l'antico ideale del *Männerbund*, fece rinascere la paura dell'eroticismo maschile; questo timore era ingigantito ora che gli atteggiamenti e le emozioni dell'amicizia non venivano più ritenuti casuali, come nel XVIII secolo, ma venivano considerati una reminiscenza effeminata e spiacevole di sentimenti omoerotici e anche omosessuali.

Nel dopoguerra, lo sforzo di eliminare qualsiasi traccia di eroticismo da questo ideale assunse talvolta forme grottesche; così, il popolare romanziere di secondo piano Rudolf Herzog, nel suo *Kameraden* (Il camerata, 1922), faceva scambiare ai suoi soldati un « bacio virile » e si preoccupava di attribuire un'innamorata a ciascuno dei suoi personaggi principali; queste future mogli, però, non avevano alcun ruolo nel suo romanzo; facevano parte dello scenario destinato a rendere rispettabile l'amicizia maschile.

Studi condotti durante il Terzo Reich arrivarono alla conclusione che le trincee erano state un luogo in cui la gente si era potuta incontrare, una scuola di comportamento virile⁶³; si disse che l'esperienza in comune aveva collegato la dedizione all'onore, al dovere e al lavoro. Può darsi che il

cameratismo al fronte, luogo per anni di orrore, di lotta e di caos, fosse considerato, nel dopoguerra, come un addestramento alla rispettabilità, una scuola di perfezionamento dell'educazione e della morale maschile?

IV

Gli ideali di virilità e di cameratismo vennero adattati alle consuetudini del tempo di pace. Come caso estremo, lo scrittore francese Henry de Montherlant, considerò lo sport una continuazione della guerra in tempo di pace, la migliore prova di mascolinità che ancora esistesse. *Les olympiques* (Gli olimpionici, 1924) paragona la squadra di calcio al plotone del periodo di guerra, e mette in un favorevole contrasto il cameratismo maschile con la passione sessuale. De Montherlant si preoccupa della bellezza del corpo maschile che eleva lo spirito, quale essa era esemplificata dai greci: egli considera quest'avvenenza come una prerogativa della gioventù⁶⁴. De Montherlant non era nazionalista, né pretendeva una nazione in armi⁶⁵: per lui la guerra rappresentava piuttosto la possibilità di condurre una vita veramente maschile, con il suo eroismo e la sua bellezza fisica. Non sembra che ci siano dubbi sul fatto che egli fosse un omosessuale, e che cercasse di fare del suo meglio per nasconderselo, rifugiandosi, invece che in un *Männerbund* ideale, ora nello stadio, ora nella battaglia⁶⁶.

Le donne non trovano posto in questo pantheon, a meno che non siano abili nello sport, nel qual caso vengono rappresentate con caratteristiche maschili nell'atteggiamento e nell'aspetto, e private dei lineamenti del corpo femminile; la donna in quanto tale è solo uno stupido e obbediente oggetto di libido sessuale⁶⁷. De Montherlant non fu il solo a paragonare lo sport alla guerra; nelle poesie giovanili di W. H. Auden, per esempio, le immagini della guerra emergono impercettibilmente da quelle delle scuole di atletica⁶⁸: la società maschile delle scuole pubbliche si confondeva con quella della guerra.

Il cinema diede il suo *imprimatur* agli ideali di virilità,

specialmente in Germania; sull'onda dei film di montagna, che seguirono immediatamente la guerra, stelle quali Louis Trenker e Leni Riefenstahl si servirono del vigore e della bellezza dei loro corpi per conquistare le vette. L'alpinismo è uno sport mediante il quale il corpo umano cerca di raggiungere l'immutabile, di appropriarsi di un pezzo di eternità⁶⁹; in questo contesto le rocce incontaminate, l'aria e l'acqua cristalline e i puri ghiacciai candidi simboleggiavano la rigenerazione rispetto a una Germania sconfitta in preda al caos economico e alla rivoluzione. Sebbene i film di montagna non contenessero alcun messaggio apertamente nazionalista, le loro implicazioni erano abbastanza chiare: una nazione forte, virile e moralmente limpida poteva essere ricostruita. Il popolare film *I sentieri della forza e della bellezza* (1925) conteneva un messaggio analogo: nella prima scena, nella quale un giovane sommariamente vestito esegue degli esercizi ginnici in un antico stadio, la voce narrante proclama che « l'ideale greco combinava insieme la virtù e la bellezza », mentre il film dimostra chiaramente che questa virtù e questa bellezza sono essenziali per la forza della nazione. Gli abiti moderni sono condannati per essere attillati e goffi nella misura in cui il corpo umano viene riscoperto ancora una volta; la conclusione si può quindi facilmente intuire: nel passato le esercitazioni militari erano il solo mezzo per assicurare che al corpo fosse dedicata sufficiente attenzione, ma « oggigiorno non sono le esercitazioni militari ma gli sport la forza della nazione ».

La guerra riaffermò e rinsaldò l'alleanza tra nazionalismo e rispettabilità, e incoraggiò il formarsi di uno stereotipo maschile sensuale ma tuttavia spogliato della sua carica sessuale, e alimentò anche il cameratismo tra uomini come una forma di amicizia superiore alle altre relazioni umane. Essa portò anche dei cambiamenti; per esempio, alcuni giovani italiani avanzarono la richiesta di una maggiore emancipazione sessuale, includendovi divorzi più rapidi, uguaglianza per le donne e anche l'abolizione del matrimonio ⁷⁰. La tolleranza di tutte le forme di sessualità nella Berlino della Repubblica di Weimar non ha bisogno di documentazione; tuttavia in Inghilterra, come in Germania e in Francia, almeno alcuni di coloro che rifiutavano tutti i tipi di guerra, e che sostenevano i

movimenti di sinistra e la lotta antifascista durante gli anni Trenta, continuarono a nutrire gli ideali di virilità come un aspetto del mito dell'esperienza di guerra: gli uomini, si sentiva dire, non possono più compiere grandi prodezze, ma possono essere forti, stoici e leali fra di loro⁷¹. L'ordine borghese rimase valido, la sua sopravvivenza non fu mai messa in dubbio.

In conclusione, l'ideale di virilità servì molto più alla destra che alla sinistra europea, accentuando tanto la gerarchia quanto l'uguaglianza, mirando alla rigenerazione individuale e nazionale, e servendosi di evocativi simboli preindustriali. La classe operaia restava esclusa da questo schema, trasformata in un ceto di artigiani o di piccoli proprietari: uomini che potevano adattarsi alla gerarchia nazionale con la stessa facilità con la quale avevano accettato il ruolo di soldati semplici in guerra. Per quanto riguarda la sinistra, essa rinunciò a confrontarsi con il mito dell'esperienza di guerra⁷², ma ebbe poche esitazioni nel continuare ad accettare a cuore aperto l'ideale di rispettabilità che serviva ancora a definire la società borghese.

Sebbene sia la destra che la sinistra condividessero l'ideale di rispettabilità, fu la destra che lo spinse ai suoi limiti estremi; la sicura devozione della destra al potere e alla forza della nazione contribuirono a stringere l'alleanza tra nazionalismo e rispettabilità. La minaccia contro la società borghese e contro la nazione sembrò ingigantirsi dopo la guerra; si pensava che la transizione dalla guerra alla pace comportasse un grosso pericolo non solo politico e sociale, ma anche morale: uomini e donne avrebbero potuto rifarsi delle privazioni subite durante il periodo del conflitto, sia per la mancanza di uomini disponibili durante così tanti anni, sia per la possibilità che gli ex-soldati del fronte potessero manifestare il loro disprezzo per il fronte interno minacciando gli usi e i costumi della società borghese. Inoltre, la minaccia della rivoluzione russa, del bolscevismo, incombeva come un'istigazione all'immoralità — la Rivoluzione francese era stata percepita in modo simile un secolo prima, e, nella stessa maniera, era stata poco giustificata. Dopo un breve periodo di sperimentazione della libertà sessuale, che avrebbe addirittura potuto portare a un cambiamento radicale nella moralità, il bolscevismo divenne un vero modello di rispettabilità, difendendo il legame tra

forza nazionale e rispettabilità con un fervore degno della destra europea: come la Rivoluzione francese, quella russa simboleggiò la paura delle classi rispettabili; perciò, in questo caso, la realtà effettiva non contava.

Nel dopoguerra, la lotta contro la presunta ondata crescente di immoralità fu intrapresa in tutte le nazioni europee: Londra fu vista come una nuova Gomorra da molti inglesi, e molti tedeschi considerarono la relativa tolleranza della Repubblica di Weimar come un segno di decadenza. Ma fu solo in quel momento, durante la guerra e nel periodo successivo, che la Germania cominciò a seguire la sua via infausta verso la salvezza morale e nazionale, per trovare una « via tedesca » per uscire dalla decadenza e dalla sconfitta. Durante la guerra, tutti i popoli avevano invocato l'unità nazionale e avevano guardato con sospetto tutti coloro che avevano rifiutato di uniformarsi. In Germania, molti cominciarono a indirizzare la propria ostilità contro un gruppo specifico, la popolazione ebraica, che sosteneva i modelli della società in maniera esemplare e si era accollata la sua parte di oneri nella guerra. Una volta persa dal comando supremo tedesco la possibilità di una rapida vittoria, la cosiddetta « questione ebraica » fu discussa nel movimento giovanile tedesco e, cosa ancor più infausta, nel 1916 fu promossa un'indagine per determinare quanti ebrei avessero prestato servizio al fronte e, di conseguenza, quanti si fossero sottratti al loro dovere. Si può facilmente immaginare quanto questo calcolo fosse impressionante per i soldati ebrei che avevano combattuto fianco a fianco con i camerati cristiani: il camerata fu marchiato come un emarginato; inoltre i risultati del sondaggio non furono mai resi pubblici, cosa che fece nutrire contro gli ebrei sospetti di imboscamento ⁷³. Dopo la guerra, gli ebrei non furono accettati in seno alle organizzazioni dei veterani tedeschi, e furono costretti a fondarne di proprie, diversamente da quanto avveniva in Inghilterra o in Francia. Quest'isolamento degli ebrei fu un riflesso dei timori della sconfitta, e poi di un turbolento passaggio dalla guerra alla pace; il trattamento subito dagli ebrei fu, inoltre, sintomatico di quella che sarebbe stata la peculiare via tedesca alla salvezza nel mondo del dopoguerra, nonostante che un buon numero di tedeschi guardasse alla destra nazionalista con

sospetto e anche con odio.

A dispetto della singolare liberalità e della tolleranza della neonata Repubblica di Weimar, le difficili condizioni del dopoguerra, che non possono essere paragonate a quelle dell'Inghilterra e della Francia, giocarono più a favore della destra che della sinistra. Il collasso della disfatta, della rivoluzione e della controrivoluzione sembrava esigere una rinascita nazionale e morale; nel frattempo, la Berlino di Weimar sfidava l'atteggiamento morale della destra tedesca con la sua vita notturna, per esempio, nella quale l'omosessualità e il lesbismo erano molto ostentati: i bar per omosessuali passarono da quaranta nel 1914 a ottanta nel 1929. Nello stesso tempo, coloro che intendevano curiosare nei recessi della sessualità nascosta avevano la possibilità di scegliere tra circa una dozzina di bar frequentati da lesbiche, e i *Cooks Tours* di Berlino comprendevano visite ad alcuni di questi ritrovi⁷⁴. La Repubblica approvò una legge contro la pornografia, che venne però applicata con poca convinzione; i nazisti, tuttavia, decisero di non abrogarla per sostituirla con metodi molto più spietati che erano soliti adottare per proteggere la rispettabilità. Era la possibilità di vederla, più che la sua pura e semplice esistenza, che dava importanza a una subcultura omosessuale e lesbica, che anche Londra e Parigi ospitavano, ma che a Berlino era molto più facilmente constatata, fotografata e suscettibile di descrizione letteraria. Così Christopher Isherwood poté guardare a Berlino come a una città nella quale agli omosessuali era consentito condurre una vita libera e appagante. Questa sfida morale non va sottovalutata come pretesto della reazione violenta da parte della destra e, alla fine, del nazionalsocialismo; devono esserci stati molti altri, oltre alla madre di Alfred Speer, che votarono per Hitler perché i giovani nazisti che marciavano per strada apparivano così azzimati e normali rispetto al quartiere occidentale di Berlino, residenza di molti ebrei benestanti e dell'ambiente omosessuale.

La destra politica tedesca fece appello al razzismo per sostenere una rispettabilità che si stava sgretolando, e, nello stesso tempo, per preparare la nazione a vendicare la sconfitta. Il razzismo aveva una lunga storia alle spalle, nella quale la Francia, fino a quel momento, aveva recitato, più della

Germania, il ruolo principale; ma il razzismo si stava allora facendo strada in Germania come un aspetto della politica di massa esercitata dai « rispettabili » partiti nazionalisti e dall'estrema destra. Fu questa l'essenza della « via speciale » della Germania alla ripresa dalla sconfitta e dai pericoli del dopoguerra; così, la relazione tra razzismo e sessualità fu un altro e più radicale tentativo di scindere il normale dall'anormale, di definire la natura dell'estraneo e quella dell'integrato in un chiaro e decisivo accordo con l'intera gamma delle qualità morali e fisiche che abbiamo così spesso incontrato in questo libro. L'alleanza tra nazionalismo e rispettabilità raggiunse il suo apice nell'alleanza tra nazionalismo, razzismo e rispettabilità.

VI. RAZZA E SESSUALITÀ: L'ESTRANEO

I

Il nazionalismo svolse un ruolo cruciale nel determinare la maniera nella quale gli uomini e le donne sono stati considerati dalla società moderna, non come singoli, ma in stretto rapporto con la rispettabilità borghese. Il razzismo rafforzò l'impeto storico e quello visivo del nazionalismo, mise in rilievo gli stereotipi delle razze superiori e di quelle inferiori, e affermò che la storia peculiare di ciascun popolo ne determinava la superiorità o l'inferiorità per il tempo a venire. Il razzismo fu una forma più intensa di nazionalismo: le differenze tra i popoli non avevano la possibilità di evolversi, ma erano immutabili, fissate sugli equilibri stabiliti. Il razzismo nelle sue varie forme non seguì sempre la medesima ispirazione e non giunse nemmeno agli stessi risultati, ma incoraggiò costantemente la tendenza del nazionalismo a rivendicare il proprio dominio assoluto. Il razzismo, come forma esasperata del nazionalismo, fu un sostegno della rispettabilità borghese: accentuò la distinzione tra vizio e virtù e la necessità di un chiaro confine tra normale e anormale secondo le regole invalse nella società. Questo tipo di razzismo raggiunse il suo apice negli anni tra le due guerre mondiali, ma aveva già fatto avvertire la sua influenza fin dalla metà del XIX secolo.

L'associazione tra razzismo e sessualità fu immediata e diretta; il primo esasperò alcune tendenze che erano già appartenute all'alleanza tra nazionalismo e rispettabilità. Fin dai suoi primordi europei nel XVIII secolo, la descrizione dei negri comprendeva la loro presunta incapacità di controllare i propri ardori sessuali, mentre gli antropologi e coloro che elaborarono gli stereotipi nazionali trasformarono il buon

selvaggio in un sanculotto — in un individuo senza pudori, in perenne stato di caos, incapace di governarsi. Gli ebrei erano considerati dei libidinosi già molto prima della decisione di Adolf Hitler di entrare a far parte del movimento antisemita, presa a Vienna dove, come egli sostenne, vedeva gli ebrei cercare di attirare le ragazze ariane in un gelido e sfrontato mercato della prostituzione e della tratta delle bianche¹. Lo stereotipo della cosiddetta razza inferiore dedicata alla libidine era un luogo comune del razzismo, uno degli aspetti del capovolgimento dei valori costituiti caratteristico dell'« estraneo », il quale ad un tempo minacciava la società e, per la sua stessa presenza, ne corroborava i modelli di comportamento. Il razzismo fissò l'immagine dell'estraneo, facendone un membro della razza inferiore ovunque fosse possibile, e riconoscendolo prontamente come il portatore dell'infezione che avrebbe minato la salute della società e della nazione. Il razzismo fu soprattutto un'ideologia « spazzina » che radunò attorno al suo vessillo le paure e le speranze dell'Europa borghese.

L'incapacità di controllare le proprie passioni era la caratteristica di tutti gli estranei, anche se, singolarmente, i razzisti sapevano trovare delle differenze nelle loro descrizioni della razza inferiore: il negro era ritenuto un inetto e l'ebreo un individuo senz'anima, la cui moralità risiede, come mostrava graficamente un opuscolo del 1892 ², nelle parti più basse del corpo; il malato di mente, gli omosessuali e i criminali abituali condividevano questa incapacità di controllo che sembrava affliggere le radici stesse della società. Tutti coloro che stavano al di fuori delle convenzioni della società borghese furono posti sullo stesso piano, omogeneizzati: « razza maledetta », come Marcel Proust chiamava gli ebrei e gli omosessuali³, alla quale occorreva aggiungere anche i criminali abituali e i malati di mente.

Il razzismo proiettò il suo stereotipo su tutti coloro che non si conformavano agli usi e ai costumi appropriati. Sander L. Gilman lo ha così riassunto: « L'affermazione che uno “ sembri un ebreo ” o che “ sembri pazzo ” riflette lo stereotipo visivo che la cultura ha creato per l' “ altro ”, al di fuori di un arbitrario complesso di caratteristiche »⁴. Costruire degli stereotipi in base all'aspetto era connaturato al razzismo, data

la sua natura di ideologia incentrata sull'immagine. I caratteri fisici e mentali degli estranei riflettevano le paure della società: l'irrequietezza e l'indolenza, rispecchiate da una « fisionomia mutevole »⁵.

Il funzionario di polizia Avé-Lallemant, descrivendo il linguaggio e le abitudini dei ladri tedeschi nel suo *Das Deutsche Gaunertum* (Il comportamento della malavita tedesca, 1858), si soffermò sul fatto che i ritratti di criminali del passato mostravano facce storte e deformazioni fisiche, mentre in realtà i criminali sono indistinguibili, all'apparenza, dalle persone oneste⁶; e avrebbe potuto fare la stessa osservazione a proposito degli ebrei, dei malati di mente o dei cosiddetti pervertiti sessuali: l'estraneo, reso indecente nell'aspetto e nel comportamento, diventava meno minaccioso e poteva essere più facilmente individuato e controllato.

Il razzismo accentuò alcune distinzioni tra normale e anormale che abbiamo già incontrato in precedenza, ma che servirono a fissare ancora più nettamente i preconetti e i pregiudizi della società a proposito dell'aspetto e del modo di comportarsi. La spossatezza predominò in questa visione, in contrasto con quel vigore giovanile di cui la società avvertiva il bisogno e di cui aveva un'alta considerazione. Gli ebrei e i cosiddetti pervertiti sessuali vennero spesso raffigurati come persone deboli, prossime alla morte, vittime di un precoce invecchiamento: ad esempio, gli ebrei, sia nel teatro tedesco che nei romanzi di Balzac, sono quasi sempre dei vecchi, mentre Schopenhauer sosteneva che l'omosessualità è una funzione vitale della tarda età — la maniera con la quale la natura impedisce al vecchio di concepire dei figli⁷. Questo stereotipo della vecchiaia privò, quanto meno nel teatro tedesco, gli ebrei di una famiglia; solo durante l'Otto-cento comparvero dei figli, ormai cresciuti, di ebrei: dei bambini avrebbero minato alla base la solitudine indicata dallo stereotipo. In questa maniera all'ebreo, visto come persona anziana, fu negata l'integrazione nella vita borghese, mentre l'isolamento dell'omosessuale era considerato un dato di fatto. Oscar Wilde, come al solito, era amaramente nel giusto quando, parodiando la società, affermava che « la gente viziosa è sempre vecchia e brutta »⁸.

La masturbazione, che il XIX secolo considerava il

caposaldo della maggior parte dei vizi, portava a orrende deformazioni del corpo e al completo esaurimento nervoso. Il museo delle cere costituito nel 1775 da J.F. Bertrand, che abbiamo già ricordato in precedenza, illustrava questi preconcetti: i ragazzi delle scuole parigine condotti in gruppo al museo sgranavano gli occhi di fronte all'immagine di cera di un giovane dedito alla masturbazione giunto ormai agli ultimi stadi dell'agonia, ma anche di fronte a quelle di individui sfigurati dalle malattie veneree o di un giovane che aveva avuto mozzato il membro in un *délire amoureux*⁹; ogni eccesso sessuale portava alla deturpazione della morte. Ambroise Tardieu, alla metà del XIX secolo, raffigurava gli omosessuali in maniera molto simile: erano i loro corpi malati ed esausti a rivellarli¹⁰. L'estraneo doveva essere facilmente riconoscibile per esser punito o bandito dalla società: l'omosessuale condannato dalla legge — e ricordiamo l'importanza della medicina legale nel crearne lo stereotipo —, il malato di mente rinchiuso e l'ebreo isolato.

Esaurimento significava nervosismo, e per questo gli ebrei, gli omosessuali e i malati di mente venivano raffigurati in costante movimento. L'iconografia dell'isteria, divulgata dallo psichiatra francese J.-M. Charcot negli anni Ottanta del secolo scorso¹¹, con tutte le sue contorsioni e le sue smorfie, determinò in larga misura la maniera in cui si supponeva che si comportassero non solo il malato di mente ma anche tutti coloro che erano soggetti al nervosismo. La dottrina medica ottocentesca dell'esaurimento del sistema nervoso sostenne quest'iconografia, per esempio, quando i medici scrivevano del « nervosismo da uso del treno », e Max Nordau scorgeva le cause della degenerazione nel vapore e nell'elettricità che avevano sconvolto l'esistenza¹². L'esaurimento costituiva un disordine sia morale che fisico, un segno di debolezza e di mancanza di volontà che venivano fatti discendere, come scrisse alla fine del secolo il romanziere Joris-Karl Huysman, dalle aberrazioni sensuali prodotte da cervelli spossati¹³. E questo nonostante che gli antieroi decadenti dello stesso Huysman fossero caratterizzati dalla loro mancanza di volontà e dal rifiuto dell'energia giovanile; una decadenza di questo tipo comprendeva in genere una sensibilità esasperata, un nervosismo in contrasto con una vita ordinata. Le pressioni

dell'età industriale rendevano questa decadenza sempre più pericolosa: in mezzo a un così rapido cambiamento la stabilità era necessaria.

Per molti medici, come pure per i razzisti, le deviazioni dalla norma erano causate dall'arrendevolezza alla modernità; era opinione sempre più diffusa che ogni cosiddetta malattia portasse a un'altra: l'estraneo doveva essere completamente malato. Iwan Bloch riteneva che le « vibrazioni della modernità » portassero all'omosessualità, mentre Albert Moll, un altro sessuologo, sosteneva che l'infermità mentale si estendeva ai genitori e ai consanguinei degli omosessuali¹⁴. Il nervosismo fu spesso percepito come una tipica malattia degli ebrei che portava a un'alta percentuale di pazzi, come affermavano antisemiti convinti come Edouard Drumont. L'associazione degli ebrei all'infermità mentale fu con ogni probabilità corroborata anche da un'altra tradizione che non aveva rapporti con la pratica medica. In pieno Illuminismo si sostenne, a proposito di un ufficiale prussiano convertitosi al giudaismo, che « con ogni probabilità egli soffre di infermità mentale » ¹⁵ : abbandonare deliberatamente la società suscitava il sospetto di infermità mentale; esserne esclusi per nascita o per tendenze sessuali implicava la taccia di spirito inquieto. Per questo, Karl Heinrich Ulrichs, che nel 1864 fu il primo in Germania a chiedere pubblicamente la fine della persecuzione degli omosessuali, fu dichiarato malato di mente da un testo prussiano di medicina legale ¹⁶. Gli uomini come Ulrichs rappresentavano dei « fenomeni sessuali » che venivano spesso associati ai mendicanti, ai criminali e ai fanatici religiosi, e descritti in libri che presero il posto del vecchio « scrigno delle curiosità ». L'accusa di pazzia si concentrò su questi estranei e di essa ne fece buon uso il razzismo che proiettò questi stereotipi sulla razza inferiore; se li scopriva tra la razza superiore (dopo tutto, la maggior parte di questi estranei poteva essere ariana), percepiva in essa un processo di degenerazione che doveva essere arrestato a tutti i costi.

L'ambiente familiare agli « estranei » era la grande città, come abbiamo già visto a proposito dell'omosessualità; dalla fine del secolo, la città era diventata una metafora dell'innaturale: durante il secolo, opere popolari quali quelle di Balzac o di Eugène Sue misero in rilievo l'artificiosità della

città, la sua rottura con le genuine forze della natura. Balzac dipinse la degenerazione fisica e morale che si dispiegava nel suo flusso e nella sua agitazione, dove niente è permanente e ogni cosa è provvisoria; non meravigliava il fatto che così tanti parigini sembrassero dei cadaveri viventi (non molto diversi da quelli del museo delle cere), « gente terribile a vedersi »¹⁷. Fu veramente straordinario come John Girdner, nel suo *New Yorkitis* (1901), scoprisse una nuova malattia, una specie di infiammazione, come la chiamava, che era il risultato del vivere nella metropoli; egli ne individuava i sintomi nel nervosismo e nell'incapacità di dominare i movimenti del proprio corpo. La medicalizzazione fissava ancora una volta un'immagine in modo soggettivo e le garantiva l'immutabilità del pensiero scientifico. Anche in questo il razzismo utilizzò tutto un processo, che abbiamo delineato sin dal momento in cui la rispettabilità divenne materia di salute e di malattia nella prima metà del XIX secolo.

La normalità richiedeva la conservazione di un rapporto con le forze immutabili e autentiche della natura. La ricerca di un radicamento in cui era impegnata la borghesia finì col porla contro le sue stesse origini, col farle temere quel mostro impersonale che essa stessa aveva creato: le strade e gli edifici imponenti, la massa anonima. Per questo motivo la borghesia cercò di stabilire una continuità storica: i palazzi cittadini imitarono allora le cattedrali gotiche, e le ville private i palazzi del Rinascimento. Ma soprattutto fu la forza salutare della natura, simbolo dell'autentico e dell'immutabile, che servì a rafforzare il controllo dell'uomo su un mondo eternamente sull'orlo del caos. Questa utilizzazione della natura si diffuse nel XIX secolo, e anzi divenne sempre più popolare con il rapido diffondersi dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione, per la necessità da parte di uomini e donne di afferrare uno spicchio di eternità onde conservare il proprio orientamento.

Il nazionalismo, il razzismo e anche la società borghese cercarono di rintracciare le proprie origini nella natura per dividerne l'immutabilità. Proust racconta la storia di come si immaginava che un amico curasse la propria omosessualità passando le giornate a cavallo, scalando montagne e dormendo sulla neve¹⁸: l'energia terapeutica della quiete della natura ne

aveva sconfitto il nervosismo, e il vigore giovanile ne aveva sopraffatto la spossatezza. La natura non conosce il vizio, e se teniamo conto di questo principio ci apparirà meno bizzarro scoprire dei sessuologi intenti a discutere dell'eventuale esistenza di animali omosessuali; questi animali avrebbero macchiato la natura di un'imperfezione, o, meglio, la loro esistenza avrebbe fornito agli omosessuali un argomento da opporre alla rispettabilità ¹⁹.

Si supponeva che i complotti fossero la norma nelle grandi città, se alle condizioni immorali proprie dell'ambiente urbano si associavano le persone ostili alla società. Immoralità e cospirazione furono sempre strettamente associate nel corso del XIX secolo: durante la Rivoluzione francese, come abbiamo visto, i tedeschi si erano lamentati che i francesi li stessero derubando della loro integrità morale; qualche inglese, dotato di particolare immaginazione, arrivò a sostenere che la Francia inviasse dei ballerini oltre Manica per corrompere la nazione con i loro movimenti lascivi²⁰; Proust definì gli omosessuali una massoneria più potente, più estesa e meno sospetta di quella dei massoni; poco prima dello scoppio della grande guerra, Maximillian Harden, descrivendo una presunta congiura omosessuale nel governo imperiale tedesco, usò dei termini che si potevano ritrovare in qualsiasi trattatello sugli ebrei: « Ovunque si trovano uomini di questa tribù, nei tribunali, nelle alte gerarchie dell'esercito e della marina, negli *ateliers*, nelle redazioni dei grandi giornali, [...] mercanti, insegnanti e anche giudici. Tutti uniti contro il loro nemico comune »²¹. Il complotto degli omosessuali per sovvertire la società si diffuse di pari passo con il Complotto giudaico mondiale; sia gli ebrei che gli omosessuali erano considerati dai loro nemici come uno « Stato nello Stato ». Non fu il razzismo a inventare queste teorie cospirative, come non inventò gli stereotipi, ma le utilizzò come ulteriore fattore per fissare nella loro condizione le razze inferiori e i « razzialmente degenerati ».

I sovversivi dell'ordine borghese rappresentavano l'« antitipo » in confronto all'« ideale tipo » di gioventù, energia e bellezza — il tedesco o l'inglese, cioè, dai bei lineamenti. La vera bellezza si stagliava in netto contrasto sulle cosiddette passioni inferiori o sulle cose materiali: un abisso impossibile

da colmare esiste, sentiamo dire nel 1896, tra la bellezza perfetta e il desiderio di avere rapporti sessuali con essa²². Quasi nello stesso periodo, Walter Pater riteneva che il biancore della scultura greca, come l'aveva descritta Winckelmann, privasse la nudità della sua sensualità²³. Bellezza umana priva di sensualità: era questa l'esigenza di fondo della rispettabilità, come la bellezza in sé era segno di superiorità morale e spirituale. Nietzsche bollò come squallido e idiota questo concetto rispettabile della bellezza ed esortò al culto del corpo in tutta la sua sensualità e in tutti i suoi ardori, ovunque essi potessero portare; ma nello stesso tempo ne condivise un presupposto fondamentale, scrivendo che era « pura follia credere che si possa vestire uno spirito leggiadro con un corpo deforme »²⁴. Anche Nietzsche subì il fascino della scultura greca, pur cercando di trascenderne il nudo rispettabile attraverso il superuomo, che un artista di fine secolo rappresentò nudo e imponente con ali da angelo e con ai piedi dei nanerottoli in abbigliamento accademico; nonostante l'amore di Nietzsche per il corpo, in questo caso prevalse, per i simboli riposti in questo ritratto di « Nietzsche, il gigante », un sentimento di castità²⁵.

L'ideale della bellezza, quale simbolo di autocontrollo dell'uomo, rafforzò la dote purificatrice della natura nei ritratti di eroi nazionali come Walter Flex o Rupert Brooke, o nel monumento ai caduti dell'università di Monaco, copia della scultura del giovane doriforo del greco Policleto. Il simbolismo della natura come elemento avvalorante l'ideale di virilità è un tema di tutto questo libro; molto più tardi, Leni Riefenstahl colse ancora una volta la relazione tra bellezza e natura: la seconda parte del suo film sulle Olimpiadi del 1936, *Festival della bellezza*, intervallava inquadrature della bellezza della natura a inquadrature di bellissimi corpi²⁶; questi erano l'apoteosi della virilità: giovani, virili, vigorosi e casti. Nel diffondere il tipo ideale ariano, il razzismo si basò su un solido terreno, sostenendo uno stereotipo sul quale si fondava l'ordine esistente.

Quindi soltanto gli individui sani e normali potevano essere belli, essi soli potevano vivere in armonia con la natura. Allo stesso modo, un energico e vigoroso omosessuale era al di là di ogni possibile immaginazione, così come un bell'ebreo era

considerato una contraddizione, benché la bella ebrea continuasse a ossessionare l'immaginazione — grazie soprattutto all'*Ivanhoe* di Sir Walter Scott e alla necessità, che esso esprimeva, di una stimolazione sessuale mediante l'esotico e il misterioso. Johann Jacob Schudt, nelle autorevoli *Jüdische Merkwürdigkeiten* (Cose ebraiche memorabili, 1715), aveva già scritto che tra cento ebrei non se ne poteva trovare uno senza qualche difetto, qualche lineamento deforme²⁷ ; questo giudizio non fu privo di conseguenze, ma diventò una delle affermazioni più spesso ripetute dal razzismo. Ad Auschwitz, il dottor Mengele visitava giovani ebrei, che gli sembravano coincidere col modello di bellezza della società, per scoprirvi quell'aspetto deforme necessario al razzismo, e si compiaceva non appena scopriva un piede deforme o una sospetta malattia ereditaria²⁸. Anche con il razzismo la distinzione tra normale e anormale fu portata alla sua logica conclusione: come la scienza medica aveva, fin dall'inizio, legittimato i modelli di rispettabilità, così ora alcuni medici cercavano di confortare il razzismo. Quando il dottor Möbius proclamava come un articolo di fede razziale che « l'essere umano sano è generalmente alto e agile, e la sua faccia non è deforme »²⁹, sentiamo risuonare l'eco del sarcasmo di Oscar Wilde quando sosteneva che i viziosi erano sempre deformi. Ma Oscar Wilde finì in prigione e il dottor Möbius descrisse, a mio avviso, l'immagine che la società desiderava avere di se stessa.

II

Il tentativo di omogeneizzare gli estranei tuttavia non riuscì mai perfettamente, nonostante le somiglianze che abbiamo analizzato. Le differenze con le quali essi venivano considerati dalla società avrebbero avuto delle conseguenze quando il razzismo avrebbe acquistato influenza in Germania. La differenza nella percezione dell'ebreo rispetto a quella dell'omosessuale è illustrata in maniera esemplare dall'accusa di sterilità mossa contro entrambi; era questa un'accusa molto grave, dati i timori del secolo scorso sulla caduta del tasso di natalità; in entrambi i casi, sia gli ebrei che gli omosessuali

indebolivano la società e la nazione: non sorprende, perciò, che gli omosessuali potessero essere accusati di privare la nazione dei suoi futuri soldati e operai. In genere gli ebrei non furono accusati di essere omosessuali, ma furono invece dotati dai loro nemici di un'incontrollata pulsione sessuale verso le donne gentili; per la loro lussuria furono anche ritenuti dei corruttori delle madri della nazione, impedendo la nascita di figli sani; inoltre, fu loro mossa l'accusa di aver inventato il controllo delle nascite, un altro sistema per distruggere la razza ariana. La condanna della contraccezione da parte dei razzisti non si limitò alla Germania; Sidney Webb ammoniva che, se non fosse stato allontanato il pericolo di un declino del tasso di natalità, la nazione inglese si sarebbe ridotta al livello di quella irlandese o ebraica³⁰.

Pur raramente accusati di essere omosessuali, si riteneva che gli ebrei diffondessero l'omosessualità per raggiungere il predominio culturale in Germania; quest'argomento fu divulgato dall'ossessione nazista per il decadentismo, considerato il simbolo dell'aspetto e del comportamento anormali; il decadentismo fu paragonato alla degenerazione non solo dai nazisti, ma, molto tempo prima, anche da medici come Max Nordau, il quale aveva definito l'arte moderna un prodotto di nervi scossi e di strabismo. L'omosessualità, associata in ogni modo a figure come quella di Oscar Wilde o alla permissività della Berlino dell'epoca di Weimar, fu facilmente identificata come una delle cause della degenerazione; il razzismo fece il resto: per esempio, « Das Schwarze Korps », il giornale delle SS, scrisse che « tutti coloro che sono diversi » non possono essere creativi perché manca loro qualsiasi apprezzamento per la natura: per questo gli ebrei e gli omosessuali agiscono di comune accordo per distruggere tutto quello che vi è di creativo nell'uomo, insidiandone la virilità³¹.

Venne stabilito un parallelo tra rispettabilità e creatività; in questa maniera gli estranei furono omogeneizzati una volta di più, nonostante che accuse specifiche di perversione sessuale non fossero dirette soltanto contro ebrei; vi furono certamente delle eccezioni, che vennero sfruttate al massimo per dimostrare una connessione difficile da dimostrare come regola. Magnus Hirschfeld — sessuologo, ebreo e, fin

dall'inizio del XX secolo, figura di punta del movimento di emancipazione omosessuale — diventò un bersaglio costante; il suo nome e quello dell'Institut für Sexualwissenschaft, da lui fondato nel 1919, vennero utilizzati come metafore della perversione sessuale, come simboli della minaccia portata alla rispettabilità borghese dalla Berlino di Weimar; l'istituto si proponeva lo studio medico dell'omosessualità e dell'ermafroditismo, e funzionava come consultorio per omosessuali. Hirschfeld non ammise mai di essere omosessuale, pur convivendo con un amico, ma fu la sua apparente omosessualità che indusse Sigmund Freud a definirlo fiacco e poco allettante ³². L'opera veramente pionieristica del suo Istituto non fu riconosciuta che da pochi liberali, mentre i razzisti tedeschi si deliziarono di un bersaglio così facile. Oltre a Hirschfeld, anche Walter Rathenau, il più importante ebreo della vita pubblica tedesca durante e subito dopo la prima guerra mondiale, fu occasionalmente accusato di essere un sadico e un omosessuale; ma è sorprendente che queste accuse avessero una parte così esigua e insignificante nell'insieme delle maldicenze che gli furono dirette contro, proprio quando si stava vociferando delle sue preferenze sessuali; egli non prese mai una posizione pubblica sui diritti dell'omosessuale, i suoi sentimenti rimasero nascosti: certo, magnificava i tedeschi biondi e ricercava giovani amici per lunghe conversazioni, ma solo la sua appassionata e tuttora inedita corrispondenza con il biondo Wilhelm Schwaner, razzista e spregiatore degli ebrei, ci offre un'idea vaga ma interessante della sua sessualità repressa³³.

Gli ebrei, tuttavia, non erano considerati un pericolo per la società a causa della loro presunta omosessualità, ma piuttosto per le loro propensioni perverse, sia pure eterosessuali. Per quale motivo il razzismo lasciò quasi del tutto cadere l'occasione di stringere il circolo del vizio attorno agli ebrei, a estranei, cioè, accusati di ogni possibile crimine, incapaci di controllare le proprie passioni e infettati dall'insania? La realtà, per quanto tenue, deve ispirare il mito: la vita familiare degli ebrei era spesso ammirata da molti antisemiti, e, per questo, difficile da ignorare³⁴, pur rimanendo vivo lo stereotipo, ricorrente nel teatro tedesco, dell'ebreo vecchio e isolato. Adolf Stoecker, uno dei più famosi antisemiti della

Germania guglielmina, ammetteva che la vita degli ebrei era incentrata sulla famiglia, ma nello stesso tempo attaccava gli ebrei perché minavano la moralità cristiana e tedesca ³⁵. Gli ebrei, a differenza di altri estranei quali i malati di mente o gli omosessuali, esemplificavano, a maggior sconcerto dei razzisti, alcune delle virtù che si ritenevano tipiche della borghesia; ma, mentre la vita familiare era integra tra gli ebrei, essa, a detta dei razzisti, era diretta contro quella degli altri: l'estraneo, fosse pure un uomo di famiglia degno di fiducia, restava sempre una minaccia per la società esistente. La distinzione razzista tra borghesia tedesca e borghesia ebraica risolse il problema degli ebrei che si adeguavano con successo alla vita borghese — nel caso degli omosessuali il problema non si presentò mai in queste dimensioni. Pur non essendo la differenza principale nel modo di percepire gli ebrei e gli omosessuali, questa distinzione fu un elemento importante in tutta la letteratura antisemitica e razzista.

In un periodo in cui, come abbiamo visto, i medici tendevano a diventare i custodi della rispettabilità, la rispettiva collocazione nel pensiero medico fu di particolare importanza per definire le differenze tra i due gruppi di estranei; come gli omosessuali, anche gli ebrei nel XIX secolo divennero argomento di discussione medica: si riteneva, come abbiamo già ricordato, che essi fossero soggetti a malattie mentali, e in particolar modo al nervosismo e alla nevralgia. Jean-Martin Charcot, famoso medico parigino e maestro di Freud, riteneva, ad esempio, che gli ebrei fossero predisposti a tali malattie per una debolezza congenita del loro sistema nervoso, mentre Krafft-Ebing attribuiva questo disturbo nervoso all'incrocio tra affini dovuto al volontario isolamento; sempre secondo lui, queste malattie tipiche degli ebrei portavano al fanatismo religioso e a una sensualità più intensa³⁶ : trovò così una spiegazione medica l'esuberante sessualità attribuita agli ebrei. Questi medici, e in special modo Charcot, ritenevano inoltre che anche le donne soffrissero di attacchi d'isteria a causa della relativa debolezza del loro sistema nervoso rispetto a quello degli uomini; dotti medici furono d'accordo con Otto Weininger, un ebreo razzista che incontreremo tra breve, il quale, nel proprio odio per la sua stessa stirpe, proiettò le caratteristiche femminili sugli ebrei. Ancora una volta era la

virilità a proporsi come normalità, esemplificando quell'autocontrollo e quell'armonia di corpo e di mente che la società dimostrava di apprezzare così tanto: chi non era maschio doveva, in qualche modo, essere un malato.

Questa medicalizzazione degli ebrei legittimò il loro stereotipo; il razzismo fece buon uso di questa legittimazione scientifica sostenendo che gli ebrei non potevano essere curati perché il nervosismo era connaturato alla loro razza. Krafft-Ebing e Charcot avevano cautamente precisato che la loro « malattia giudea » era più una tendenza che un dato assoluto, e avevano sostenuto la possibilità di una terapia; ma, per il razzismo, un ebreo sano era una contraddizione in termini: l'estraneo doveva essere fissato una volta per sempre nella tipologia di quell'irrequietezza, di quell'assenza di radici e di quella mancanza di virilità che la rispettabilità temeva.

Senza dubbio, lo studio medico degli ebrei costituì l'eccezione piuttosto che la regola, ed ebbe un peso secondario rispetto ad altri argomenti rivolti contro di loro. Ma per gli omosessuali la loro medicalizzazione fu di importanza fondamentale: essi diventarono oggetto di studio e di analisi medica, dai quali non vera scampo. Innanzitutto, l'omosessualità era una malattia come le altre, acquisita, secondo la scienza medica comune, tramite la masturbazione o il contagio da cattivo esempio, anche se sul finire del XIX secolo l'omosessualità congenita cominciò a essere riconosciuta; la maggior parte degli omosessuali poteva così essere curata, mentre agli ebrei tale possibilità non era concessa, e i razzisti dovettero affrontare il dilemma che gli omosessuali, pur essendo quasi tutti ariani, attentavano alla salute della nazione. Nel 1937, « Das Schwarze Korps » sostenne che solamente il 2 per cento di tutti i casi di omosessualità era congenito, ma che, secondo le teorie mediche che avevano ritenuto che l'omosessualità si diffondesse come una malattia infettiva, questo 2 per cento avrebbe potuto arrivare a corrompere due milioni di tedeschi. Se gli omosessuali per natura dovevano essere sterminati, la stragrande maggioranza poteva essere curata con il duro lavoro: « Das Schwarze Korps » li considerava degli scansafatiche e degli egoisti che, se l'avessero voluto, avrebbero potuto rientrare nella normalità³⁷. La cura dei

malati di mente nel secolo scorso fu per certi aspetti simile a quella degli omosessuali, perché entrambi i gruppi furono considerati delle categorie mediche; si riteneva che ristabilire il controllo delle emozioni avrebbe restituito al malato di mente anche una normale espressione facciale; l'attitudine al duro lavoro fu molto importante in certi casi per salvare il malato mentale dall'eutanasia praticata dai nazisti³⁸. Naturalmente gli ebrei erano degli improduttivi, incapaci di lavorare onestamente, e non poterono mai essere curati.

I nazisti concessero agli omosessuali una possibilità di correggersi, ma se l'avessero rifiutata, o non fossero stati in grado di conformarvisi, avrebbero dovuto essere sterminati come gli ebrei. Se alla fine sopravvisse un numero elevato di omosessuali e uno altrettanto esiguo di ebrei, non bisogna dimenticare che, nonostante lo sforzo compiuto dalla medicina legale, restò difficile riconoscere gli omosessuali, mentre contro gli ebrei giocò la loro appartenenza a una comunità religiosa che conservava liste dei propri membri; e questo nonostante che i nazisti avessero a loro disposizione delle liste, sia pure incomplete, di omosessuali grazie ai nomi dei sostenitori finanziari elencati nello « Jahrbuch für Sexuelle Zwischenstufen » di Magnus Hirschfeld, anche se alcuni degli elencati potevano non essere affatto omosessuali. Alla fin fine, l'omogeneizzazione degli stereotipi fu più importante delle loro differenze.

La grave accusa di confondere i sessi, mossa, con una certa logica, contro gli omosessuali, fu diretta anche contro gli ebrei. Abbiamo già visto come la divisione del lavoro tra i sessi si dimostrò essenziale per la conservazione della rispettabilità; il razzismo non fece che rafforzare una volta di più quello che era diventato un luogo comune nella società borghese. Alla fine del secolo, era abituale trovare dei razzisti proclamare come un articolo di fede che « più le donne sono femminili, più gli uomini sono maschili, più è intima la vita di famiglia e più sani saranno la società e lo Stato »³⁹. Mentre alcuni medici ritenevano che gli ebrei condividessero con le donne una tendenza all'isteria, come abbiamo visto, fu invece un luogo comune razzista ritenere che gli ebrei fossero aggressivi nei confronti del sesso femminile, lascivi e corruttori delle ragazze cristiane. Tuttavia, malgrado quest'apparente aggressività

maschile, l'accusa di confondere i sessi lanciata contro gli ebrei rimase immutata: fu semplicemente elevata dal piano pratico a quello teorico. Gli ebrei mancavano di virilità, come dimostravano il loro nervosismo, la loro incapacità di controllare le passioni e il loro modo di trattare le donne come beni da acquistare o da vendere — così asserivano i razzisti: il materialismo degli ebrei, l'assenza di un'anima li rendeva incapaci di distinguere tra amore e lascivia, tra bellezza e sensualità. Ancora una volta, le qualità della virilità coincidevano con gli ideali della società borghese, e servivano come simboli di quegli usi e di quei costumi, di quell'ideale di bellezza e di vigore che costituivano la differenza tra normalità e anormalità.

Sesso e carattere, scritto nel 1900 da Otto Weininger, uno dei più autorevoli trattati razziali del XX secolo, influenzò le opinioni di Adolf Hitler e di molti altri razzisti. Le caratteristiche dei sessi costituiscono il suo principale argomento: Weininger accetta l'opinione di Freud sulla bisessualità dei bambini e giunge perfino a dimostrare che ogni essere umano possiede componenti maschili e femminili; tuttavia, egli distingue nettamente tra quelli maschili e quelli femminili, assegnando all'uomo e alla donna caratteristiche completamente diverse; per lui, la donna si preoccupa esclusivamente della propria sessualità, mentre l'uomo sa come essere socievole, come combattere, come discutere — conosce la scienza, il commercio, la religione e l'arte⁴⁰. Le donne non raggiungono mai la maturità: rimangono, scrive Weininger, delle bambine per tutta la vita. Per lui, gli ebrei hanno una preponderanza di qualità femminili, pur essendo maschili nella loro pratica del sesso; ne discende la conclusione che, per i veri uomini, la sessualità gioca un ruolo secondario: più è nobile la moralità, più è ristretto lo spazio che occupa la sessualità nella coscienza umana⁴¹. Né le donne né gli ebrei possiedono un senso morale: essi conoscono solo la passione sessuale.

Weininger non tiene conto nell'immagine della donna delle qualità di fascino, femminilità e maternità; ne fa una creatura priva di passioni e di emozioni. Quei medici che si erano occupati dell'isteria femminile non si erano contrapposti all'ideale femminile tradizionale; in realtà, essi intendevano curare le donne e restituire loro la propria dignità e il proprio

autocontrollo. Weininger era un misogino e un razzista; per lui essere un ebreo o una donna era uno stato fisiologico che non poteva essere curato; *Sesso e carattere* si fonda sulla chiara distinzione tra uomini e donne: « Qualsiasi forma intermedia di sessualità possa esistere, alla fine un essere umano o è un uomo o è una donna »⁴². Weininger trasforma l'ideale ottocentesco della donna in una forza perversa del tutto estranea a chi aveva costruito quest'immagine, pur richiamandone il concetto romantico di *femme fatale*.

Le opinioni di Weininger non dovevano molto al nazionalismo; egli aveva una scarsa opinione di Bismarck e dell'unificazione e considerava degli imbonitori tutti coloro che aspiravano a guidare il popolo⁴³. *Sesso e carattere* sembra invece riflettere la paura di Weininger per la propria bisessualità: se ogni essere umano possiede qualcosa di maschile e qualcosa di femminile, egli stesso poteva difettare di mascolinità. Ciò nonostante, il libro si prestò facilmente a essere utilizzato dal nazionalismo là dove le sue presunte capacità di penetrazione psicologica assumevano una veste razzista; il fascino che la tesi di Weininger esercitò su moltissimi uomini e su moltissime donne, non solo nazionalisti, è impressionante e sconcertante. È certo che discutere teoricamente della sessualità stava diventando un atteggiamento rispettabile, e coloro che propendevano per il razzismo vi trovavano un argomento alla moda, sia scientifico che emotivo, riguardante le cose fondamentali. Il libro di Weininger, come la maggior parte dei trattati razzisti, intendeva essere anche una critica della cultura contemporanea diretta contro l'anarchia e la decadenza dei tempi, conferendogli così maggiore capacità di attrazione. L'odio verso se stesso come ebreo, e il suo suicidio subito dopo la pubblicazione del libro, trasmisero all'opera un certo fascino e una certa notorietà.

Gli omosessuali, in *Sesso e carattere*, non erano dimenticati, a ulteriore testimonianza della necessità di Weininger di difendere la virilità e le sue virtù razziste contro « l'effeminato » che aveva corrotto la cultura e la società. Come le donne e gli ebrei, gli omosessuali mancavano di creatività e della capacità di apprezzare quanto c'è di autentico nella vita; essi desideravano ardentemente « la posa, il pubblico, il teatro », e

vivevano per l'attimo fugace, mentre per il vero maschio « solo gli oggetti senza tempo hanno valore »⁴⁴ ; si riteneva che gli omosessuali vivessero in un mondo artificiale, il quale, allo stesso modo della vita nella metropoli, denotava il temperamento criminale: « È per questo che l'omosessuale è un criminale »⁴⁵.

Weininger non fu il solo ad associare gli omosessuali ai criminali, ma queste analogie si diffusero largamente come aspetto dell'equiparazione di tutti gli estranei; anche gli ebrei appartenevano a una razza criminale e i razzisti si richiamarono alla storia per provare quest'affermazione. Non poterono rifarsi alla storia, invece, coloro che desideravano provare la criminalità abituale degli omosessuali, perché, come abbiamo visto, i loro antenati, i greci, erano stati depurati degli aspetti più scabrosi e assimilati dalla società rispettabile; gli omosessuali erano privi di un passato specifico, ma non potevano essere accusati di aver ereditato una predilezione verso i comportamenti criminali; dopo tutto, essi condividevano con gli ariani il proprio passato, e la medicalizzazione dovette prendere il posto della storia. Gli ebrei invece possedevano una propria storia, e l'accusa di criminalità contro di loro fu molto più logica di quella levata contro gli omosessuali; in questo caso il razzismo poté utilizzare appieno il suo richiamo alla storia, rifacendosi a quelle bande di ladri che avevano lavorato a stretto contatto con i colleghi tedeschi durante la maggior parte del XVIII secolo; Friedrich Christian Avé-Lallemand in *Das Deutsche Gaunertum* (Il comportamento della malavita tedesca) aveva dimostrato come il vocabolario della malavita tedesca fosse pieno di espressioni ebraiche e *yiddish*; egli, non essendo antisemita e neppure razzista, affermò esplicitamente che non esistevano delle caratteristiche criminali specificamente ebraiche⁴⁶. I razzisti non tennero conto di queste opinioni, e, al contrario, utilizzarono l'esistenza nel passato di bande ebraiche, e la persistenza di un gergo ebraico e *yiddish* tra i criminali tedeschi, per dimostrare che gli ebrei erano « ladri nati »; alcuni razzisti, in maniera abbastanza significativa, stabilendo una connessione con la sessualità illecita, sostennero che i lenoni contemporanei comunicavano attraverso una « lingua ebraica segreta »⁴⁷. La conseguenza

finale di questo legame tra ebrei e criminali si evidenziò ulteriormente quando il razzismo arrivò al potere; a quel punto, coloro che si erano impegnati nell'eutanasia avrebbero avuto bisogno di distinguere la morte dalla malattia mentale, sia nel caso degli ebrei che in quello dei criminali abituali⁴⁸.

La psicologia criminale lombrosiana, elaborata in gran parte negli anni Sessanta del secolo scorso, fornì maggiore pregnanza all'accusa di criminalità ebraica. I criminali abituali erano facilmente riconoscibili per certe anomalie somatiche: ad esempio, le orecchie a sventola, sostiene Lombroso, si « ritrovano nei criminali, nei selvaggi e nei primati » e anche, aggiunsero i razzisti, negli ebrei⁴⁹; non c'era nulla che i razzisti amassero di più che utilizzare immagini truccate degli ebrei per poter domandare retoricamente: « Non sembrano dei criminali? ». Le passioni sessuali che i razzisti attribuivano agli ebrei erano un aspetto della loro presunta criminalità. Nonostante gli scandali omosessuali dell'inizio del secolo — il processo a Oscar Wilde e il caso di Cleveland Street in Inghilterra, l'affare Eulenburg in Germania — l'omosessualità e la criminalità non erano mai state associate così strettamente. Sicuramente, sia gli ebrei che gli omosessuali erano ritenuti dei cospiratori contro la società e dei nemici della rispettabilità, ma l'accusa specifica di criminalità contro gli ebrei rese più facile la loro diffamazione; era un'accusa che i razzisti cercarono di fomentare in ogni modo proprio perché potesse essere sfruttata nella maniera più efficace.

III

Lombroso sosteneva che, essendo la criminalità una componente immodificabile della fisiologia del criminale abituale, l'individuo doveva essere giustiziato. La morte dell'estraneo era sempre stata presente nella mente di chi invece faceva parte della società: il giovane masturbatore in agonia del museo di Bertrand mostrava il prezzo del peccato, mentre si diceva che una sinistra tristezza segnasse l'espressione facciale dei malati di mente⁵⁰. Tutti sembravano prossimi alla morte: gli ebrei prematuramente vecchi,

l'omosessuale esausto e rovinato dalla malattia, il malato di mente malinconico; come la loro vita era diversa da quella della borghesia rispettabile, così pure la loro morte doveva essere differente, strettamente associata al loro rifiuto delle convenzioni sociali. Il modo in cui le donne e gli uomini morivano era importante per una società che aveva perduto quasi del tutto i punti di riferimento e, anzi, ne andava in cerca per fronteggiare la morte. Il XIX secolo, che conobbe l'affermazione definitiva della società borghese, mostrò pure una tendenza al sentimentalismo verso la morte nelle opere letterarie e in quelle figurative; la morte non possedeva più una rigorosa lezione da insegnare, come durante l'illuminismo, ma si personificò nel culto romantico della malinconia⁵¹. I fiori divennero allora una componente essenziale dei riti funebri, e la morte borghese si rivestì di un rituale rivolto a facilitare il trapasso da questo mondo a quello futuro. La scena del letto di morte assunse aspetti romantici, col moribondo giacente nel proprio letto in una stanza poco illuminata, attorniato dalla sua famiglia, che benedice i figli assicurandoli che durante la sua vita avevano compiuto tutto quello che egli si era aspettato, e non avessero quindi rimpianti⁵². La morte di Goethe, come la descrisse nel 1922 il suo biografo Emil Ludwig, fornisce un esempio particolare di come la vita delle persone virtuose doveva concludersi: « Mentre si appoggiava all'indietro sulla sua poltrona per trovarvi una posizione più comoda il suo spirito svanì, verso mezzogiorno, nell'ora in cui era venuto al mondo »⁵³. La simmetria e l'ordine sono mantenuti sia nella vita che nella morte; la morale era evidente: una vita rispettabile terminava con una morte tranquilla.

Quando nel 1800-01 l'Institut de France organizzò un concorso per individuare quale forma di funerale fosse più desiderabile, la maggior parte di coloro che vi parteciparono distinsero accuratamente tra i funerali per chi aveva condotto una vita virtuosa e quelli per chi invece aveva dimostrato tendenze criminali o una condotta dedita al vizio: « Siamo uguali alla nascita ma non nella vita che conduciamo »⁵⁴. Alcuni concorrenti proposero che a coloro le cui opinioni pubbliche erano state giudicate perverse, e si erano rifiutati di conformarsi alle norme della società, dovesse essere rifiutata

una sepoltura vera e propria⁵⁵.

Nella sua replica Pierre Dolivier, un ex-prete, propose di istituire una giuria che, di ogni persona morta, avrebbe dovuto accertare se fosse stata, in vita, una persona utile; ove fosse stata giudicata viziosa, il suo corpo avrebbe dovuto essere messo in una tomba comune insieme alle altre persone condannate, dopo le esequie senza cerimonia⁵⁶. Dolivier, un filosofo illuminista che rifiutava l'idea di peccato e di pentimento, non fu l'unico a sostenere che i viziosi avrebbero dovuto essere lasciati soli nella morte, così come in vita si erano deliberatamente separati dalla società.

I razzisti utilizzarono spesso l'immagine del cimitero ebraico per illustrare la differenza tra il gentile e l'ebreo. Per esempio, Sir John Redcliffe (Hermann Godsche), nel suo romanzo *Biarritz* del 1868, racconta che il cimitero ebraico di Praga è ispirato a una concezione differente da quella che informa i cimiteri cattolici e quelli turchi: le tombe, ammassate l'una sull'altra, sono allocate perfino nel sottobosco, e sembra sempre che da un momento all'altro debba saltar fuori Ahasverus, l'ebreo errante, per ricominciare a vagabondare ⁵⁷. Questo cimitero non aveva niente in comune con gli ordinati cimiteri cristiani: anzi, si sosteneva che proprio nel cimitero ebraico di Praga gli « antenati di Sion » avessero progettato l'asservimento dei popoli non ebraici. Il cimitero cristiano moderno era stato una creazione del tardo XVIII e del primo XIX secolo, quando i terreni da sepoltura furono spostati fuori delle città; qui un sonno tranquillo e indisturbato per il morto rispettabile era simboleggiato dall'ordinato susseguirsi dei prati, dei fiori e delle tombe, mentre si riteneva che nei disordinati cimiteri ebraici l'irrequietezza dovesse prevalere in morte come in vita: il cimitero ebraico era il simbolo della morte dell'ebreo, anzi della morte dell'estraneo.

Gli ebrei e gli omosessuali non potevano morire come i borghesi; essi non possedevano un'anima, e il loro egoismo e la loro irrequietezza impediva la serenità necessaria per un tranquillo trapasso dalla vita alla morte: agli omosessuali mancava quella vita di famiglia indispensabile per la *mise en scène* del letto di morte, mentre la presunta religione materialista e la nevrosi degli ebrei impedivano la trasfigurazione romantica della loro morte.

La morte borghese costituiva anche un'opposizione al declino della forza vitale che il decadentismo aveva considerato espressione della sensibilità artistica. La morte come esperienza dei sensi apparve blasfema all'ordine costituito, tipica dei viziosi incapaci di controllare le proprie sensazioni sessuali. Il decadentismo venne associato, in ogni suo aspetto, agli artisti d'avanguardia e agli omosessuali: l'immagine del giovane esangue che muore lentamente, in modo leggiadro, era difficile da conciliare con i normali ideali di virilità. Come abbiamo visto, chi praticava il « vizio solitario » della masturbazione era condannato e l'omosessuale doveva patire una morte solitaria e brutta; qualsiasi forma di bellezza è loro sconosciuta, mentre il vizio va punito e l'estraneo separato da chi fa parte della società, così nella morte come nella vita.

Ahasverus, l'ebreo, è condannato alla solitudine; incapace di vere relazioni umane, distrugge tutto ciò che tocca. *Soll und Haben* (Dare e avere, 1955) di Gustav Freytag, uno dei romanzi tedeschi più popolari, vede l'ebreo Veitel Itzig annegare in un fiume torbido — l'esatto opposto, cioè, di quelle limpide acque che costituivano la metafora della purezza morale. Edouard Drumont, in quel breviario del razzismo che fu la sua *France Juive* (La Francia ebraica, 1886), scriveva con soddisfazione che la morte improvvisa stava diventando sempre più frequente tra gli ebrei da quando i casi di suicidio erano in aumento⁵⁸. L'ebreo era un estraneo per il quale non poteva esservi conforto nella morte; Johann Jacob Schudt, direttore di una scuola di Francoforte, mise l'accento su questo punto, all'inizio del XVIII secolo: gli ebrei erano incapaci di martirio, di fronte alla morte si mettevano a urlare, a imprecare, a difendersi⁵⁹. La paura della morte, invece della serenità e anche dell'appagamento, rimase un'accusa diretta contro gli ebrei; ad esempio, l'immagine descritta da Schudt fu ripresa nel 1895 dal giornalista italiano Paolo Orano, che mise in contrasto la presunta paura della morte, il pacifismo, l'avarizia e la mancanza di passioni elevate dell'ebreo con lo spirito cristiano e romano⁶⁰. *Gli ebrei in Italia* di Paolo Orano (1937) segnerà l'inizio della campagna antisemitica, che avrebbe portato all'introduzione delle leggi razziali anche nell'Italia fascista⁶¹. Il razzismo fece proprie queste distinzioni, come tutte le altre,

tra integrato ed estraneo, fissandole definitivamente.

La morte dell'estraneo era il simbolo della sua vita. Tutti i partecipanti al concorso dell'Institut de France sostennero che la morte era parte integrante del tipo di vita che era stata condotta ⁶² — il rilievo dato alla totalità della vita venne utilizzato per allargare il fossato tra la società borghese e quella che ne era al di fuori. Chiaramente, il modo nel quale gli estranei morivano fu solo uno dei molti fattori che prepararono la strada alla cosiddetta « distruzione della vita spregevole », la strategia propria del razzismo al potere nella Germania nazista; coloro che cercò di sterminare erano gli stessi individui che la società borghese aveva sempre considerato come una minaccia, cioè degli individui che non sapevano né vivere né morire.

IV

L'ideale di rispettabilità e la divisione del lavoro tra i membri della società affrontarono, nel corso del XIX secolo, delle sfide imponenti. La consapevolezza del cambiamento in atto, dell'accelerazione dei tempi e della possibile perdita del controllo sulla vita di ciascuno delineò i problemi fondamentali verso i quali il razzismo si accanì. Attraverso il richiamo alla storia e alla natura, esso tentò di fermare il tempo, di fornire agli uomini e alle donne non solo un passato razziale utilizzabile, ma anche un frammento di eternità che avrebbe loro garantito un sostegno. L'estraneo svolse una determinante funzione di antitipo, di ammonimento su che cosa avrebbe riservato il futuro se la società avesse allentato le sue forme di controllo e avesse abbandonato la sua ricerca della rispettabilità.

L'incapacità di controllare i propri ardori sessuali fu considerata un aspetto di quella mancanza di autocontrollo ritenuta caratteristica dei nemici della società dell'ordine. Nel pensiero razzista, i nemici della società e la razza inferiore erano equiparati, mentre la razza superiore possedeva gli atteggiamenti, gli usi e i costumi della società esistente. Non c'era una differenza sostanziale nel modo in cui il nazionalismo

e la rispettabilità, da una parte, e il razzismo, dall'altra, concepivano l'estraneo, benché vi fosse un baratro tra i rispettivi livelli di tolleranza nei confronti di coloro che erano diversi; il razzismo abolì ogni pur minima tolleranza che poteva essersi manifestata per brevi periodi durante il XIX e il XX secolo, mentre conferì una nuova dimensione di immutabilità a quel conformismo fondamentale per la rispettabilità e per la nazione. Tutti gli estranei furono, in larga misura, omogeneizzati, ma si riteneva che gli ebrei e gli omosessuali, più dei criminali e dei malati di mente, utilizzassero la propria sessualità come ulteriore arma contro la società; quali che fossero le differenze tra i loro stereotipi, essi condividevano questa particolare dimensione del peccato.

La relazione tra razzismo e sessualità va considerata in questo più ampio contesto: la sessualità non era che un altro attributo dello stereotipo razzista che, per il suo scagliarsi contro la rispettabilità, minacciava il fondamento stesso della società borghese. Questi estranei vennero considerati dei potenziali rivoluzionari, temibili quanto coloro che salivano sulle barricate.

Gli atteggiamenti nei confronti degli estranei penetrarono nel profondo della struttura sociale, fino al punto che molte vittime sembrarono accettare il proprio stereotipo cercando di aggirarlo integrandosi nell'ordine costituito; un'integrazione di questo genere significava, comunque, accettare non solo lo stile di vita borghese ma anche l'esistenza stessa di uno stereotipo dell'estraneo, cioè di se stessi. Non sembrava esserci scampo in questo circolo vizioso. Abbiamo visto come gli omosessuali cercassero di integrarsi esibendo la propria virilità e la propria attitudine alla professione militare; nello stesso modo, gli ebrei cercavano di accentuare la propria rispettabilità e il proprio sentimento patriottico, anche se lo sforzo reale di superare la condizione di estranei finì per conferire loro una tradizione di liberalismo e di tolleranza che in Germania resistette sino alla fine. Il nazionalsocialismo pose fine al tentativo di integrazione perpetrato dall'estraneo, mentre in Inghilterra la lotta continuò; ovunque l'estraneo si trovò a confrontarsi con una società che dipendeva dalla conservazione della divisione tra integrato ed estraneo, ritenuta essenziale per la distinzione tra i sessi e tra normalità

e anormalità.

Il nazionalsocialismo esasperò la storia che abbiamo fin qui ricostruito, perché possedette tutti gli aspetti del passato che abbiamo cercato di analizzare e di mettere in rapporto tra loro: la rispettabilità, il nazionalismo, la virilità, l'ideale femminile, la riscoperta del corpo e il razzismo; esso è un esempio molto chiaro dell'alleanza tra nazionalismo e rispettabilità in ogni suo punto di incontro e in ogni sua tensione. Ma dal momento che il nazionalsocialismo fu uno degli aspetti del fascismo europeo, esso va analizzato, in tutta la sua specificità, in un più ampio contesto.

VII. FASCISMO E SESSUALITÀ

I

La posizione del fascismo nei confronti della sessualità non fu di mera oppressione, benché ogni tipo di fascismo abbia cercato di rafforzare la distinzione tra normale e anormale e di preservare la divisione del lavoro tra i sessi. Il fascismo era l'opposto di quello che Ezra Pound chiamava un'« indefinita incertezza »¹ sia nelle relazioni sociali che in quelle politiche o sessuali: il cosiddetto stile fascista pretendeva un rigore formale che non consentiva ambiguità o vaghe definizioni. È necessario, comunque, distinguere tra il fascismo come movimento e il fascismo al potere. Come movimento che lottava per il potere, il fascismo possedeva un dinamismo diretto contro l'ordine esistente delle cose; esso intendeva distruggere e conservare, al medesimo tempo, la società borghese. In questo caso, il fascismo fu il proseguimento della rivolta giovanile della fine del XIX secolo, che era una rivolta, come abbiamo visto, diretta non contro le condizioni sociali o economiche, ma contro lo stile di vita dei genitori. Il nazionalismo divenne uno strumento mediante il quale molti giovani soddisfecero la propria ricerca dell'autentico scagliandosi, per esempio, contro la cosiddetta artificiosità della vita borghese, e fornì pure una fede dinamica che prometteva sia vita in comune che autorealizzazione. Coloro che, in Germania, aderirono al movimento giovanile fecero propri il paesaggio nazionale, le tradizioni e i costumi storici.

La riscoperta del corpo rappresentò un aspetto di quella ricerca dell'incorrotto per liberare l'uomo dalla sua gabbia dorata e ricondurlo alla natura. Questa riscoperta, come abbiamo visto, fu edulcorata trattando il corpo come immagine simbolica della natura, della nazione, della trascendenza e

della sessualità. Fu invece la prima guerra mondiale a porre una nuova sfida alla rispettabilità. Certamente, la cosiddetta generazione del 1914, composta dai volontari che corsero ad arruolarsi, manifestò la propria ansia di purezza morale di fronte alla licenziosa decadenza della società borghese. Il pericolo, per la rispettabilità, come abbiamo visto in precedenza, venne dal rinvigorito culto della gioventù e della bellezza, e anche da un'altra direzione, ossia dalla peculiare natura della guerra stessa. Lo stato di guerra sul fronte occidentale creò un nuovo sentimento di solidarietà tra coloro che convivevano nelle trincee: quella comunità di affini, che molti avevano cercato in una società sempre più ristretta, sembrò allora diventare reale, se non per tutti almeno per molti di coloro che combatterono nelle trincee. Era questa una comunità di uomini, un *Männerbund*, simbolo di forza e di devozione, all'interno del quale gli uomini mettevano alla prova la propria virilità; da qui si sprigionò una tendenza che si perpetuò nel dopoguerra, quando il bisogno di vivere in comune sembrò farsi maggiore di quanto non lo fosse stato in precedenza. Per questo, subito dopo il conflitto, uno dei capi dei veterani di guerra tedeschi parlò di una Chiesa invisibile all'interno della quale gli uomini potevano ritrovarsi nell'amore e nella fede, con i reduci del fronte come sacerdoti e la foresta tedesca come altare². Per quanto esagerata, questa non fu che una delle espressioni di costante nostalgia per il cameratismo nella quale si era trasformata l'esperienza della guerra.

I modi bruschi e rudi in uso tra camerati in tempo di guerra erano un aspetto di questo ideale e finirono per diventare il simbolo della vera virilità rispetto agli smidollati che governavano la nazione. Questi uomini pretendevano una continua lotta per il potere e ostentavano una certa indifferenza per le esigenze della rispettabilità. I nuovi barbari che Oswald Spengler aveva esaltato subito dopo la guerra, o la nuova razza di uomini invocata da Ernst Jünger, poco si curavano delle convenzioni del mondo civilizzato; avevano, al contrario, un vero e proprio culto della propria forza brutale³. Il *Männerbund* fu essenziale nel determinare la concezione dello Stato e della società di molti reduci, e molti di essi furono portati a confondere la preoccupazione per la propria virilità

con la forza dello Stato.

Il fascismo si fondò sulla perpetuazione della condizione bellica in tempo di pace e si presentò come una comunità di uomini. Il suo tipo ideale era costituito dal membro delle truppe d'assalto in Germania e dall'ardito in Italia, da soldati cioè che avevano guidato l'assalto contro il nemico. Gabriele D'Annunzio, in Italia, glorificò gli arditi utilizzandone l'emblema, la fiaccola nera, per esortare alla rigenerazione individuale e nazionale⁴. Ernst Jünger, in Germania, definì questi soldati del fronte una « nuova razza di uomini », temprati come l'acciaio e con occhi avvezzi a orrori indicibili⁵. A questo modello si richiamavano eroi di guerra come Wurche, la cui gioventù e la cui bellezza erano nutrite da uno spirito combattente. L'opinione di Jünger che in guerra la battaglia non fosse affatto un incidente isolato ma una « condizione di vita »⁶ non trovò un parallelo nelle concioni e nelle azioni dei fascisti dirette contro il nemico interno. Abbiamo già visto come altri desiderassero prolungare la guerra in tempo di pace, a ulteriore prova della propria virilità: come nel caso di Henry de Montherlant in Francia, che individuò nello sport l'equivalente della guerra, o dei film di montagna di Louis Trenker e Leni Riefenstahl, che in una Germania stordita dalla sconfitta, simboleggiavano la conquista e la lotta.

La ricerca di un'ininterrotta condizione di guerra in tempo di pace, intrapresa da una nuova razza di uomini, avrebbe potuto facilmente lasciare dei feriti tra le file della rispettabilità sul campo di battaglia. Il fascismo che aspirava al potere doveva stare in guardia: aveva bisogno di questi reduci del fronte per ingaggiare la guerra civile contro il governo parlamentare, e per questo si sforzò di rappresentarne gli ideali e le aspirazioni; ma cominciò a dipendere in maniera sempre più cospicua dal sostegno della borghesia, che desiderava vedere ripristinati l'ordine e la moralità, soprattutto quando fascismo e nazionalsocialismo cominciarono a mettere in rilievo il loro ruolo di partiti politici e parlamentari.

La nuova razza di uomini di cui scriveva Ernst Jünger era imbevuta dell'ideale della lotta, ingaggiata contro tutti, ma, al tempo stesso, disciplinata: formata da tipi piuttosto che da individui. Essi vennero definiti una volta per tutte, dopo il 1918, come l'avanguardia di un nuovo ordine antiborghese, e

Jünger li chiamò ora operai anziché soldati. L'« operaio », a contatto con le forze essenziali della morte, del sangue e della terra, avrebbe assunto il controllo del progresso tecnico, della macchina, degli strumenti, cioè, determinanti la società del futuro. Il suo perseguimento del potere, il suo disprezzo per lo sfogo « femminile » della società borghese di riconciliare gli opposti, fa dell'operaio l'erede, in tempo di pace, del mito dell'esperienza di guerra: una nuova aristocrazia che supererà il limite tra ordine e anarchia⁷. Se questo può sembrare un vago programma per il futuro della Germania, allora la risposta sarà che la Germania dovrà essere trasformata in energia vitale, cioè in uno stile di vita che è quel che più conta rispetto alla ricerca di sicurezza del decadente ordine borghese. Si suppose che l'operaio di Jünger fosse l'esempio migliore dell'apoteosi della virilità; Jünger rese espliciti gli atteggiamenti che erano largamente diffusi tra i soldati del fronte tornati dalla guerra; comportamenti simili si ritroveranno tra gli squadristi in Italia e in molte delle cosiddette squadre d'azione degli altri movimenti fascisti. L'intrinseca contraddizione tra esigenza d'azione e mantenimento della disciplina appartenne a tutti i fascismi e ne determinò anche l'atteggiamento verso la sessualità⁸. La trasformazione del reduce del fronte in uno stereotipo renderà più facile il controllo sui suoi usi e i suoi costumi, perché esso verrà subordinandosi alla disciplina di gruppo. Tuttavia occorrerà ancora del tempo per utilizzare e controllare effettivamente questa nuova razza di uomini, i quali, pur intendendo integrarsi nella comunità nazionale, si curavano poco degli usi e dei costumi convenzionali.

Il problema di fare di questi uomini delle persone rispettabili, senza intaccarne la vivacità politica, che consentiva gli atti di violenza contro l'avversario, fu risolto con più facilità in Italia che in Germania: qualche giovane reduce sul punto di unirsi al movimento fascista esortò sì a un nuovo attivismo, ma invocò contemporaneamente una maggiore libertà sessuale⁹. Queste richieste di libertà sessuale non appaiono nei programmi di quei reduci che in Germania si schierarono con l'estrema destra. Probabilmente fu grazie a questa giovane avanguardia, che si pose alle origini del fascismo, e, in parte, al suo patrimonio futurista e sindacalista,

che il fascismo garantì molti più sbocchi alla creatività individuale rispetto al nazionalsocialismo, e tese a essere meno rigoroso sul piano degli usi e dei costumi. Hitler, a differenza di Mussolini, non poté permettersi di coltivare una serie di amanti; per quanto rimanesse riservato, non era questo, in Germania, il modo di provare la propria virilità.

Scherzi a parte, la divisione del lavoro tra i sessi fu meno rigida; le donne in alcuni momenti furono incoraggiate a intraprendere delle nuove, e fino ad allora proibite, professioni. Così, in aperto contrasto con il nazionalsocialismo, il fascismo, anche se contro i suoi scopi dichiarati, aprì le porte dell'università alle donne: fu loro permesso di studiare discipline quali la fisica, la chimica, la matematica e l'ingegneria. Durante la seconda guerra mondiale, il giornale ufficiale delle donne naziste pubblicò quest'elenco, commentando che l'acquisizione di quelle specializzazioni aveva reso più facile l'integrazione delle donne italiane nello sforzo bellico ¹⁰. La rivista trascurava di indicare gli svantaggi che le donne tedesche dovevano affrontare rispetto alle consorelle fasciste. Lo stesso Mussolini, come primo ministro, presenziò all'incontro di Roma del 1923 dell'International Women's Suffrage Alliance ¹¹.

La liberalità del fascismo italiano non va, però, sopravvalutata; la concezione che esso aveva della donna fu più simile che differente a quella dei vari fascismi europei. Si riteneva che le donne italiane, come quelle tedesche, dovessero far figli e dare prova di sé come mogli, come madri e come custodi della vita familiare. Margherita Sarfatti, che fu a lungo collega giornalista e amante di Mussolini, ha scritto che egli considerava la moglie e i figli non come dei pari, ma come una sua proprietà; e, con garbata ironia, a metà della sua apologetica biografia del Duce, del 1925, scrive che, per Mussolini, la donna non aveva che un compito: esser bella e donare piacere ¹². Nel privato, le concezioni della donna di Hitler e di Mussolini erano simili. Mentre in Germania le donne avevano ottenuto il diritto di voto fin dalla prima guerra mondiale, alle donne italiane che possedevano un lavoro o si occupavano dei propri figli, fu concesso nel 1925 un limitato diritto di voto nelle elezioni locali. È significativo che Mussolini stesso, se avesse potuto fare di testa sua, avrebbe

tolto il diritto di voto alle donne che vivevano in scoperto adulterio: nonostante tutte le sue amanti, egli continuò a comportarsi da perfetto uomo di famiglia¹³. Il codice penale fascista prevedeva pene particolarmente severe in caso di adulterio e per coloro che convivevano senza esser sposati. L'apparenza di rispettabilità era importante tanto per il fascismo quanto per il nazionalsocialismo, costituiva parte integrante della rigenerazione morale della nazione, ma nella pratica fu applicata molto meno coerentemente. Il fascismo, con il suo miscuglio di sciovinismo, futurismo e sindacalismo, poteva tollerare una maggiore varietà culturale rispetto al nazionalsocialismo, che si basava su un nazionalismo razzista e angustamente *völkisch* ¹⁴. In questo, come nel caso delle arti, Hitler dovette farsi carico di un alleato che sembrava tollerare e anche, di tanto in tanto, incoraggiare quel che egli personalmente odiava e reprimeva. Tuttavia, la necessità di mantenere la rispettabilità era in definitiva la stessa, così come quella di incanalare la mentalità putschista e i modi rudi e spicci degli squadristi e delle squadre d'assalto, caratteristiche primordiali di questi movimenti fascisti.

Salvo alcuni riferimenti al fascismo italiano e ad altri movimenti europei, continueremo a occuparci soprattutto della Germania. Mentre questa nazione è stata l'oggetto principale della nostra analisi, l'Inghilterra, che ci ha accompagnato lungo tutto il libro, sarà ora lasciata da parte perché il suo esiguo movimento fascista non ebbe molta importanza. L'Italia e la Francia, che hanno avuto un ruolo minore nella nostra analisi, saranno ancora utilizzate a scopo comparativo: l'Italia perché conobbe l'unico altro fascismo al potere, la Francia perché testimonia la massima espressione intellettuale del fascismo senza responsabilità di governo.

Mussolini, a cominciare dal 1926, riuscì a tenere sotto controllo la sua rivoluzione procedendo all'imborghesimento del proprio partito, assumendone direttamente la guida e facendo un uso efficace della propria immagine di capo infallibile ¹⁵. Hitler ottenne lo stesso effetto con la purga delle SA nell'aprile 1934, con la quale egli non intendeva solamente soddisfare l'esercito regolare, che temeva la rivalità delle squadre d'assalto, o eliminare una minaccia alla sua stessa supremazia, ma anche rafforzare l'immagine di rispettabilità

del partito. Il pericolo di riconoscere le norme sessuali intrinseche nel *Männerbund* ebbe il suo peso nel determinare l'epurazione, dal momento che Ernst Rohm, capo di stato maggiore delle SA, come anche altri massimi comandanti, erano dei noti omosessuali. Nel 1932, Hitler aveva difeso con vigore Rohm quando costui era stato pubblicamente accusato di corrompere la gioventù abusando del grado di comandante per sedurre alcuni dei suoi uomini. Hitler biasimò l'omosessualità di Rohm durante la sua passata esperienza di organizzatore dell'esercito boliviano, ma sostenne che la sua vita privata riguardava soltanto lui, almeno fino a che avesse mostrato discrezione. Hitler aggiunse che Rohm costituiva un tramite indispensabile con l'esercito regolare ¹⁶. Rohm era stato uno degli ufficiali dello stato maggiore che avevano procurato armi alle organizzazioni dell'estrema destra dopo la guerra, prima di partire per la Bolivia e di ritornare per assumere il comando delle SA; era inoltre un organizzatore di prim'ordine ¹⁷. Considerazioni tattiche, dunque, e non giudizi morali determinarono l'atteggiamento di Hitler nei riguardi del suo ufficiale omosessuale.

È significativo che, proprio mentre stava difendendo Rohm, il partito accentuò la propria immagine di difensore della rispettabilità. Per questo, Wilhelm Frick, il futuro ministro degli Interni nazista, allora deputato al Reichstag, presentò nel 1930 un disegno di legge che prevedeva la castrazione degli omosessuali, « vera pestilenza giudea » ¹⁸. La difesa della rispettabilità venne utilizzata per equiparare gli estranei e sostenerne l'immoralità. Questa difesa era intesa a favorire l'inserimento del partito nel sistema politico, la sua immagine elettorale e la sua opposizione alla permissiva e lassista Repubblica di Weimar. Hitler stesso, probabilmente, non si preoccupava molto dei modelli di comportamento accettati; si immaginava un *bohémien* senza orari di lavoro, nostalgico del suo passato in trincea. Comunque, come molti *bohémiens*, si trattenne dall'attaccare le norme sessuali consentite; sembra, anzi, che avesse paura del proprio corpo (non si voleva mai spogliare in presenza dei medici)¹⁹. Tuttavia, quali che fossero i suoi sentimenti privati, fu la tattica la sola a contare.

Due anni dopo la sua difesa di Rohm, guidò di persona l'assassinio del comandante delle SA. L'epurazione delle SA fu

ufficialmente giustificata come un'offensiva contro l'omosessualità; per questa ragione, le istruzioni di Hitler al comandante delle SA successore di Rohm, rese pubbliche, gli ingiungevano di guidare un'organizzazione alla quale le madri potessero affidare con fiducia i propri figli (ammettendo così, implicitamente, quanto Hitler aveva negato due anni prima, cioè che quello che contava era il comportamento sessuale del comandante)²⁰. In questo, come in tutti i successivi decreti concernenti la morale, i nazisti utilizzarono la frase « allo scopo di non offendere la sensibilità del popolo », che era stata usata sia nella Germania guglielmina sia in quella di Weimar per giustificare la legislazione contro l'omosessualità e la pornografia²¹. Il periodo della lotta per il potere era terminato, e con esso ogni ambiguità sul predominio della moralità borghese: la difesa della rispettabilità andava di pari passo con il rafforzamento della disciplina delle squadre d'assalto. Non c'era più bisogno dei reduci dal fronte per abbattere la Repubblica; la burocrazia poteva sostituirvisi e occuparsi di ciò che rimaneva del nemico interno senza alcun rischio di perderne il controllo.

Fu Heinrich Himmler, in particolare, ad avvertire la tentazione dell'omoerotismo e anche dell'omosessualità insita nel *Männerbund*, alla quale il partito rimaneva esposto. Questo pericolo doveva essere evitato: un passato mitico sostituì il passato delle SA finora conosciuto, e il ricordo di Rohm e del suo comando fu cancellato. Così, alle SA, il cui richiamo dipendeva in larga misura dall'azione e non dall'ideologia, fu attribuita una storia nella quale la rispettabilità aveva sempre trionfato su ogni pericolo reale e potenziale. Difendere la rispettabilità significava ergersi a difensori della vita familiare contro la presunta decadenza della Repubblica di Weimar. Le autobiografie dei membri delle SA scritte negli anni Trenta, ma riguardanti il periodo della lotta per il potere, furono utilizzate per arrivare direttamente allo scopo. Per esempio, in una di esse, un membro della squadra, riposandosi dopo uno scontro con i comunisti, afferma: « La famiglia non ci interessa, noi siamo nazionalsocialisti e la nostra unica fedeltà è al partito »; e la considerazione viene così rimproverata dal comandante: « La famiglia è la cellula più importante dello Stato; chiunque attacchi la famiglia, agisce contro il benessere dello Stato. I

nazional-socialisti hanno restituito alla famiglia il suo giusto ruolo »²². Un altro membro delle SA racconta come in quei tempi passati la sua squadra avesse discusso, alla vigilia del Natale, se andare a picchiare i comunisti oppure celebrare la festa in casa con la propria famiglia; prevalse il familiare albero di Natale, simbolo dello spirito che si supponeva prevalesse tra le SA ²³. In realtà, è poco plausibile che una discussione del genere avesse mai avuto luogo, dal momento che la maggior parte dei membri delle SA era troppo giovane per essersi fatta una famiglia: alcuni non avevano ancora vent'anni, altri li avevano appena compiuti.

In questo modo si creò una mitologia in perenne conflitto con le esigenze del partito nazista e con i suoi simboli che esaltavano il vigore e la virilità. I guerrieri classici e gli atleti di Arno Breker, brutali nella loro imponenza, presidiavano gli edifici pubblici, mentre i rituali raduni di massa non possedevano, per lo più, alcun riferimento alla felicità della vita familiare, quale si ritroverà invece in alcuni dipinti presentati alle varie esposizioni dell'arte tedesca, per esempio nel famoso *Un discorso del Fuhrer* di Paul Matthias Padua del 1940, nel quale una famiglia contadina, dal neonato al nonno, ascolta con rapita attenzione la radio; in questo caso, la terra, la famiglia e il Terzo Reich esprimono un'unità simbolica. La vera e propria eclisse di Germania come simbolo nazionale durante il Terzo Reich fu dovuta, quando ebbero nuova vita molti altri simboli tradizionali, alla sua funzione di simbolo pubblico senza alcun legame diretto con la società borghese: Germania non aveva una propria famiglia, né procreava figli per lo Stato; non poteva fungere quindi come esempio da seguire per le donne tedesche. Fu invece fatta risorgere la regina Luisa di Prussia, che era stata tanto l'eroina delle guerre di liberazione quanto una moglie e una madre²⁴. Il tema della « Madonna prussiana » era più congeniale al Terzo Reich di quello della casta Germania, la cui famiglia, composta dall'intera nazione, non poteva essere personalizzata²⁵.

L'atteggiamento nazista nei confronti della sessualità, con il rilievo dato alla casa, alla famiglia, al ritegno e alla disciplina, appare a prima vista quasi come una caricatura della rispettabilità borghese. Infatti, il presidente della Deutsch-Evangelische Sittlichkeitsbewegung (Lega per la moralità

tedesco-evangelica), fondata nel 1885 e ispirata alla English Abolitionist Federation di Josephine Butler — destinata a combattere soprattutto la prostituzione —, salutò con gioia la presa del potere nazista che avrebbe posto fine al caos morale del dopoguerra. La nuova Germania avrebbe conosciuto una nuova era di disciplina, pulizia, moralità e cristianità. Altre crociate puritane espressero analoghi auspici per una nuova Germania ora che la spina dorsale dello Stato era stata rafforzata²⁶. Per la verità, alcune priorità del Terzo Reich si dimostrarono inconciliabili con questi ideali. Per esempio, l'aprioristico imperativo per le donne di procreare figli portò ad autorizzare le relazioni extramatrimoniali. In un primo tempo, si ritenne che i figli illegittimi soffrissero — data l'assenza di un padre — della mancanza di una figura autoritaria, e si credette altresì che la mortalità infantile fosse più alta tra i figli illegittimi che tra quelli legittimi. Anche altre voci si fecero sentire: si disse che le donne senza figli diventavano isteriche o malate, cosicché avere un figlio illegittimo era meglio che non averne affatto²⁷. Fu questa l'opinione più diffusa quando, durante la guerra, nel 1940 (e, come vedremo, molto prima che Heinrich Himmler definisse la prostituzione un antidoto all'omosessualità), vennero prese delle misure ufficiali per garantire ai figli illegittimi una condizione di uguaglianza giuridica con i figli legittimi.

Il problema delle relazioni extramatrimoniali e dell'illegittimità poteva anche essere risolto, ma la possibilità che il patriarca della famiglia potesse dileguarsi o ritirarsi in una comunità maschile era ritenuta dai nazisti una minaccia ancora più pericolosa. Il *Männerbund* poteva distruggere la famiglia e mettere in pericolo anche la sessualità normale. Lydia Gottschewski, dirigente della Lega delle ragazze tedesche (BDM), nonché, per un breve periodo nel 1933, dell'organizzazione femminile del partito nazista ²⁸, nel suo *Männerbund und Frauenfrage* (La lega maschile e la questione femminile, 1934), cercò di mettere in guardia contro i pericoli insiti in questa comunità maschile; il suo libro è di particolare significato dal momento che ella non vedeva di buon occhio l'emancipazione della donna, mentre esaltava la regina Luisa di Prussia come modello del ruolo delle donne naziste²⁹. È significativo che nel suo libro sostenesse la propria convinzione

della superiorità maschile; i *Männerbunde*, scriveva, hanno creato lo Stato tedesco e devono fare in modo che i suoi ideali vengano realizzati³⁰; e continuava esprimendo le proprie riserve sulla glorificazione di questi *Bunde* nel Terzo Reich che, scriveva, sono portati a difendere l'amore spirituale distinto da quello fisico, assegnando alle donne una funzione puramente corporale, e ammettendo così che il legame tra uomini e donne è di minore valore e importanza rispetto alla comunità tra uomini³¹. Insomma, la Gottschweski condannava un modello di pensiero che fin dal XVIII secolo aveva cercato di legittimare l'amicizia maschile. L'importanza assegnata, all'interno del *Männerbund*, all'amore spirituale, destinato a conservare la rispettabilità dell'amicizia maschile benché intima e passionale, veniva utilizzata dalla Gottschweski per spiegare l'antifemminismo del movimento nazista. Un'identica osservazione era stata fatta, subito dopo la guerra, da una donna critica del movimento giovanile tedesco: il *Männerbund* portava all'atrofia della sessualità femminile. La giustificata lotta contro il movimento liberale di emancipazione della donna era stata trasformata, così concludeva Lydia Gottschweski, in un'opposizione all'intero sesso femminile³².

Queste sono sicuramente delle parole rivelatrici, perché scritte non da un oppositore del regime ma da una nazista militante, la cui maggiore aspirazione era di conservare la carica di dirigente delle donne tedesche. Lydia Gottschweski non riuscì nel suo intento, forse perché era troppo sincera o perché la sua spigolosa personalità disturbava la gerarchia maschile, che le preferì, al momento del rinnovo della carica, l'inoffensiva Gertrud Scholtz-Klink. Nonostante l'affermazione del ruolo passivo della donna, il suo libro conteneva una critica, per quanto velata, al punto di vista ufficiale che le donne dovevano esser pronte a ogni sacrificio, silenziose e tolleranti compagne dell'uomo; e, in più, rivelava un certo disagio di alcune donne naziste per la loro condizione nel Terzo Reich; dopo tutto, non più tardi del 1930, l'organizzazione delle studentesse naziste aveva elogiato il movimento per l'emancipazione della donna, il quale, come venne scritto, esprimeva principi eternamente validi. Questa ribellione finì bruscamente nel 1932, allorché la lotta contro il movimento di emancipazione della donna divenne lo scopo

ufficiale delle studentesse nazionalsocialiste³³.

La confusione che regnò durante i primi mesi del governo nazista non va sottovalutata. In quel momento, emerse ogni tendenza contraddittoria all'interno del partito, obbligando Hitler a intervenire ripetutamente con le sue direttive. Egli spese così gli entusiasmi della gioventù studentesca nazista per l'arte espressionista e per le competizioni sportive che si svolgevano a Berlino tra la Gioventù hitleriana e le organizzazioni giovanili ebraiche di estrema destra³⁴. La confusione sul ruolo delle donne non era un'eccezione: per esempio, nel Baden una corrente del partito richiese la loro espulsione dal mercato del lavoro, mentre altri sostenevano il contrario, invocando anche per le donne un addestramento militare³⁵ ; vi furono donne che continuarono a criticare l'orientamento maschilista del partito, e altre, pure militanti nel partito, che desiderarono una maggiore emancipazione della donna. La ricerca di uno *status* continuò tra le donne nel Terzo Reich (presto vi ritorneremo sopra), benché non abbia mai rappresentato un pericolo reale e immediato come nel caso del *Mannerbund*. In realtà, Heinrich Himmler condivideva i timori di Lydia Gottschwesi sui pericoli potenziali del *Mannerbund*, ma per ragioni opposte: gli importava poco la spiritualità delle donne, ma temeva che il *Mannerbund* potesse incoraggiare l'omosessualità, e, privando le donne del loro ruolo sessuale, potesse portare soprattutto all'estinzione della razza.

II

I nazisti sostenevano una divisione del lavoro tra i sessi netta e senza ambiguità. Hitler cercò di mantenerla intatta applicando un principio che venne utilizzato durante tutto il Terzo Reich: la differenza di funzioni dev'essere accompagnata dall'uguaglianza di *status*; così, gerarchia e comando potevano accompagnarsi a quell'uguaglianza che doveva prevalere fra tutti i membri del *Volks*. L'ineguaglianza della divisione del lavoro tra uomini e donne non era considerata discriminatoria nemmeno dallo stesso Hitler: le donne, sosteneva, sono

importanti per il loro istinto e il loro sentimento, qualità che spesso difettano negli uomini, portati invece a confidare nella ragione ³⁶. Un'importanza di questo genere aveva tuttavia poche conseguenze quando la divisione del lavoro doveva essere sostenuta: « È uno dei miracoli della natura e della provvidenza », diceva Hitler parlando alle donne tedesche, « perché un conflitto tra i sessi [...] è impossibile dal momento che ognuno adempie a un proprio compito conferitogli dalla natura »³⁷. Gunther D'Alquen, l'editorialista del « Das Schwarze Korps » di Himmler, riteneva che l'intatta conservazione della divisione tra i sessi depurasse l'arte di tutto ciò che è malato e anormale. Il nazionalsocialismo, continuava, ha messo fine al predominio culturale ebraico salvando l'arte dal suo amplesso con gli omosessuali e con le « donne maschie »; in questo modo, l'arte non era più un'esperienza effimera, nutrita dalle passioni umane, ma un riflesso dell'ordine immutabile e divino. Il comportamento sessuale « normale » era diventato il prerequisito di un'autentica creatività; in effetti, secondo D'Alquen, « colui che è diverso » è incapace di riconoscere le leggi della natura³⁸. Per questo, tollerare coloro che sono diversi porterebbe alla degenerazione del *Volk* e della nazione. Le convenzioni sociali tradizionali e gli ideali di creatività erano rivendicati dal nazionalsocialismo come una propria invenzione.

La divisione sessuale del lavoro fu considerata un aspetto della natura; essa era stata determinante nel conservare la rispettabilità per oltre un secolo, ma dalla fine dell'Ottocento i cosiddetti estranei — gli ebrei, gli omosessuali, i criminali e i malati di mente — minacciavano di scompaginare la divisione del lavoro, essendosi aggiunti a loro anche diversi movimenti di emancipazione. Comunque, durante il Terzo Reich, mentre alcune donne naziste desiderarono un maggiore riconoscimento della loro condizione, il reale pericolo per questo principio d'ordine venne dal predominio maschile, che avrebbe potuto mettere in pericolo le « normali » relazioni sessuali.

L'omoerotismo, sempre latente nei simboli nazionalisti, e l'ideale di mascolinità minacciavano ora di entrare in conflitto con la rispettabilità. L'alleanza tra nazionalismo e rispettabilità, nella quale l'uno aveva rafforzato l'altra, correva

il rischio di naufragare. La proposta di Wilhelm Frick, che tutti gli omosessuali dovessero essere castrati, prevedeva una linea di condotta intesa a salvaguardare la rispettabilità e, nello stesso tempo, a preservare l'immagine del Terzo Reich come società maschile. Provvedimenti vennero adottati subito dopo la conquista del potere per combattere l'omosessualità, in particolare, e la pornografia, in generale. Hitler prese il potere il 30 gennaio 1933, e già il 23 febbraio una legge vietò la stampa pornografica nonché le organizzazioni che avevano difeso gli omosessuali o si erano battute per la loro emancipazione³⁹. In seguito, subito dopo l'epurazione di Rohm, i servizi segreti cominciarono a stilare liste di omosessuali riconosciuti e sospetti. La creazione, nell'ottobre 1934, di un nucleo speciale della polizia criminale incaricato di combattere l'omosessualità (Reichszentrale zur bekämpfung der Homosexualität) fece della persecuzione degli omosessuali una priorità dello Stato⁴⁰. Lo stretto rapporto esistente tra la persecuzione degli omosessuali e lo sforzo di mantenere la divisione del lavoro tra i sessi fu dimostrato quando allo stesso nucleo che combatteva l'omosessualità fu attribuito anche l'incarico di procedere contro i casi di aborto. I nazisti non emanarono, invece, alcuna legge specifica contro il lesbismo, segno evidente che la loro paura dell'omosessualità aveva le sue radici nella struttura del partito come *Männerbund*⁴¹; è probabile, inoltre, che il governo ritenesse impossibile immaginare la donna al di fuori del suo stereotipo. Come gli omosessuali confondevano i ruoli sessuali, così l'aborto negava il compito specifico che la natura aveva assegnato alle donne. Il compito della Reichszentrale era quello di conservare intatta la divisione tra i sessi perseguendo coloro che la minacciavano confondendo comportamento sessuale normale e comportamento sessuale anormale.

Heinrich Himmler fu l'eminenza occulta che guidò la persecuzione degli omosessuali, e più di qualsiasi altro gerarca nazista impersonò la politica e le paure, nei riguardi della sessualità, del Terzo Reich. Se Hitler vestiva i panni della rispettabilità soprattutto per guadagnarsi il sostegno popolare, Himmler sembrava ossessionato dal pericolo costituito dalla sessualità deviante per il Terzo Reich; in questo ebbe la sua parte la sua personale battaglia, condotta in gioventù, contro

la propria sessualità, il suo sforzo per raggiungere un autocontrollo sessuale « di ferro »⁴², l'affettazione di pudicizia e l'estremo convenzionalismo ⁴³. Pare che Himmler avesse paura della propria sessualità alla stessa stregua di Otto Weininger, e che condividesse la definizione della femminilità come debolezza e della mascolinità come forza e aggressività; sembra, inoltre, che considerasse le differenze sessuali come delle opposizioni reciprocamente esclusive, e, qualsiasi interpretazione psicologica si possa dare dei suoi conflitti adolescenziali⁴⁴, questa netta divisione del lavoro costituiva pur sempre l'essenza della rispettabilità della classe media; qui l'eroticismo non aveva un ruolo da svolgere, e l'omosessualità era « un errore dell'individualismo degenerato che è contrario alla natura »⁴⁵. Opinioni che non sarebbero mutate col passare del tempo.

Inoltre, a prescindere dai sentimenti privati di Himmler, quale fondatore e comandante delle SS, il destino di Rohm dovette servire da monito per i dirigenti nazisti, e — fatto ancora più importante — dopo la morte di Rohm l'omosessualità fu tenuta costantemente sotto controllo. Una volta frenato il potere delle SA, fu la volta della Chiesa cattolica a essere rimessa in riga con le accuse di omosessualità rivolte a preti e monaci. Tra il 1934 e il 1937, la Germania celebrò processi pubblici contro sacerdoti e monaci accusati di reati contro il pudore, benché alla fine solo 64 dei 25 mila ecclesiastici tedeschi inquisiti poterono essere dichiarati colpevoli, sia pure da tribunali prevenuti. Ma non era tutto⁴⁶ : nel 1938 la medesima accusa fu rivolta contro un ex-capo di stato maggiore allo scopo di controllare meglio l'esercito⁴⁷. L'accusa di omosessualità incombeva come un'arma politica che, nel contempo, avrebbe legittimato il nuovo regime come baluardo della rispettabilità.

Himmler aveva pilotato questa strumentalizzazione dell'omosessualità; ma, al di là di ogni vantaggio politico, egli era convinto della realtà di questa minaccia, che, come comandante delle SS, avrebbe potuto infettare il suo *Männerbund*; riteneva inoltre che, al momento della presa del potere da parte dei nazisti, la Germania contasse quasi due milioni di omosessuali organizzati; non sorprende, quindi, che ne fosse allarmato e, benché non ammettesse più di un caso al

mezzo di omosessualità nelle file delle SS, la considerasse una malattia infettiva che avrebbe potuto in ogni momento diffondersi in tutta la Germania: se non controllata, essa avrebbe significato la fine della razza tedesca⁴⁸. L'omosessualità nei ranghi delle SS e della polizia, entrambe comandate da Himmler, fu perciò considerata il peggiore dei crimini. Già nel 1937, aveva decretato che ogni membro delle SS, ritenuto colpevole di omosessualità, doveva essere giustiziato. Durante la guerra, fu su insistenza di Himmler che Hitler emanò un'ordinanza per salvaguardare « la purezza delle SS e della polizia »; essa confermava la pena di morte per le pratiche omosessuali, e, in aggiunta, estendeva la definizione di omosessualità: qualsiasi carezza, anche tra persone completamente vestite, rientrava ora nella definizione di omosessualità, mentre gli uomini trovati a baciarsi dovevano aspettarsi una morte certa. Comunque, fino alla seconda guerra mondiale, non fu eseguita alcuna condanna per presunta omosessualità, nonostante le espulsioni mensili e il collocamento a riposo dei sospetti omosessuali. La legge del 1937 ebbe un valore più formale che pratico, dimostrando ancora una volta l'importanza degli atti simbolici per il movimento nazista⁴⁹.

Le definizioni dell'omosessualità andarono ben oltre l'atto sessuale. Himmler si basò sulla sempre più ampia definizione di omosessualità che, nel corso del XIX secolo, aveva posto in rilievo il contrasto tra omosessualità e virilità, tra malattia e salute, dilatando così la pratica dell'atto sessuale in un giudizio riguardante ogni aspetto della personalità dell'omosessuale. L'omosessualità, osservava un rapporto confidenziale del 1940 sulla criminalità e la gioventù, è intrinsecamente asociale, tanto che il giovane che vi viene coinvolto non corre soltanto un rischio morale, ma mette a repentaglio ogni aspetto della propria personalità⁵⁰. Si trattava di uno stereotipo che, ove si fosse diffuso, avrebbe potuto distruggere la Germania; l'omosessualità, in quanto malattia infettiva, possedeva una dinamica tutta sua. Comunque, la direttiva di Hitler e la sua ampia definizione avevano valore solo per quelle formazioni della polizia e delle SS poste sotto il diretto controllo di Himmler; mentre le unità dell'esercito ne erano esenti⁵¹. Inoltre, nessuna direttiva di tal genere venne mai impartita alla

Gioventù hitleriana, che pure registrava una percentuale relativamente alta di espulsioni per omosessualità⁵². L'ossessione di Himmler per l'omosessualità richiese misure specifiche per i reparti posti sotto il suo diretto controllo.

E tutto ciò nonostante che il Terzo Reich perseguisse gli omosessuali in base all'articolo 175 del vecchio codice penale, che prevedeva pene per gli atti sessuali « indecenti ». Le condanne comminate in base a questo articolo, che erano state sporadiche durante la Repubblica di Weimar, aumentarono drasticamente durante il Terzo Reich. Qualsiasi moina, anche se non accompagnata da atti sessuali, veniva adesso incriminata come comportamento indecente⁵³. Tuttavia solo Himmler riteneva che la pena per le pratiche omosessuali dovesse essere « lo spegnimento della vita come se essa non fosse mai esistita »⁵⁴.

Himmler illustrò le sue opinioni sulla sessualità ai comandanti delle SS in un lungo e divagante discorso tenuto a Bad Tölz nel novembre 1937. Questo discorso può esser considerato la più ampia ed esauriente disamina della sessualità compiuta da un gerarca nazionalsocialista. Himmler esordì raccomandando ai suoi subalterni di preservare il buon nome delle SS espellendo anche i camerati più anziani e stimati se si fossero comportati rozzaemente o avessero bevuto troppo; poi proseguì mettendoli in guardia dal criticare le relazioni extraconiugali e quindi da ogni interferenza nella vita privata⁵⁵: potrebbe sembrare una strana asserzione in bocca al capo della Gestapo, ma Himmler era ossessionato non solo dal mantenimento della rispettabilità, ma anche dalla necessità di procreare figli senza badare troppo alla qualità del vincolo matrimoniale; ad esempio, era lui stesso a ordinare ai suoi uomini di avere relazioni; e, in definitiva, il concepimento di figli da parte di un membro delle SS con una donna di impeccabili credenziali razziali era ritenuto più importante di qualsiasi altra considerazione di legittimità.

Poiché Himmler riteneva che l'omosessualità si acquisisse per mancanza di contatti femminili, era incline a tollerare la prostituzione: le prostitute andavano trattate con liberalità perché altrimenti la gioventù tedesca sarebbe caduta nella pratica omosessuale ⁵⁶. In questo Himmler era in aperto contrasto con la posizione ufficiale del Terzo Reich,

dimostrando, ancora una volta, l'esistenza di un conflitto latente tra la rispettabilità e le necessità del *Männerbund*. Con la presa del potere del nazismo, ogni palese comportamento che incoraggiasse l'impudicizia fu considerato un'infrazione. La prostituzione fu proibita nelle vicinanze degli edifici pubblici e degli stabili dove abitassero ragazzi minori di diciotto anni; fu emanata inoltre un'ordinanza contro ogni assembramento di prostitute, e vennero aboliti i bordelli⁵⁷. Ma Himmler non fu scoraggiato da questi provvedimenti: spinto dalla sua paura dell'omosessualità come elemento distruttore del *Männerbund*, e quindi della nazione, continuò a sostenere che i rapporti con le prostitute erano importanti per la gioventù, specialmente nelle città, giacché la campagna conservava ancora, fortunatamente, un atteggiamento sano verso la sessualità: nonostante secoli di indottrinamento cristiano, i giovani di provincia — diceva Himmler — si arrampicano ancora di notte fino al balcone delle ragazze per infilarsi nel loro letto; certo, poteva anche scapparci qualche figlio illegittimo, ma niente paura, l'importante era che si perpetuasse l'antica consuetudine⁵⁸. Il secolare pregiudizio contro la città quale ricettacolo dell'estraneo si manifestava ancora una volta. Se le prostitute servivano a preservare la normalità, dovevano essere lasciate in pace per poter assolvere il loro compito, mentre, come vedremo, gli uomini che si prostituivano dovevano essere redenti con la rieducazione.

Benché, all'inizio del suo discorso, Himmler avesse chiesto discrezione sugli aspetti privati della sessualità, cambiò registro non appena prese a parlare dell'omosessualità. A quel punto, improvvisamente, ogni aspetto riguardante il sesso diventava pubblico e non più privato, poiché determinava la vita o la morte di un popolo⁵⁹. La ragione di questo repentino cambiamento ci conduce al cuore del suo discorso: la definizione del nuovo Stato tedesco. Noi siamo uno Stato maschile, disse Himmler al suo uditorio: pur avendo avuto matriarchie e Stati di amazzoni, «per secoli, sì, per millenni, i tedeschi [...] si sono governati come un *Männerstaat* », uno Stato basato sullo spirito di cameratismo dell'uomo⁶⁰: il *Männerbund* è diventato un *Männerstaat*. L'élite maschile costituisce la classe dirigente e non più solamente la squadra d'azione impegnata nella guerra contro i nemici interni ed

esterni. Ma questa classe dirigente, secondo Himmler, rischiava di distruggere se stessa con la pratica dell'omosessualità⁶¹.

Come si stava realizzando questa distruzione? Himmler ripropose il ritratto tradizionale dell'omosessuale debole ed effeminato, sottolineando che, per gli omosessuali, l'amore per l'erotismo sostituiva l'importanza attribuita all'abilità e al talento individuali⁶². In questo caso erano predominanti le passioni sessuali, con conseguenze devastanti per la condotta pubblica. Himmler citò il pericolo costituito dagli omosessuali per la burocrazia: i posti nell'amministrazione pubblica non sarebbero più stati assegnati in base alle competenze, ma attraverso una rete di omosessuali che si conoscevano tra loro, senza che gli uomini normali fossero in grado di riconoscerli (contraddicendo, così, lo stereotipo che aveva appena cercato di spiegare)⁶³. La congiura degli omosessuali andava messa sullo stesso piano della cospirazione mondiale degli ebrei, nella quale Himmler credeva fermamente: entrambe distruggevano lo Stato e la razza tedeschi essendo nemiche implacabili della virtù e della fermezza di intenti del popolo tedesco⁶⁴.

Himmler temeva che, con il diffondersi dell'omosessualità, la selezione sessuale potesse sostituire la selezione dei più idonei; e condannava la presenza delle donne nell'amministrazione pubblica per lo stesso motivo; anche in questo caso, « nessuno può affermare che la loro selezione si basa sulla competenza »; una ragazza carina ma incompetente, sosteneva, sarà sempre preferita a una vecchia ma efficiente megera; ma nonostante questa tendenza sbagliata — così si consolava — la ragazza giovane e carina si sarebbe ben presto sposata e avrebbe abbandonato il suo posto di lavoro⁶⁵. Nel caso degli omosessuali, invece, non si dava questa speranza.

Agli omosessuali era riservata l'immagine stereotipa basata sul modello clinico così popolare nel passato: si diceva che essi fossero affetti da una grave malattia fisica, benché la prova di questa supposizione non derivasse dalla medicina ma dall'osservazione personale. Il gesuita — disse Himmler ai suoi subalterni — mente senza saperlo, mentre l'omosessuale mente sapendolo; inoltre, non esiste fedeltà tra gli omosessuali — continuò, contraddicendo in certo qual modo la teoria della cospirazione — dal momento che si denunciano reciprocamente per salvare la pelle⁶⁶. Tuttavia, come tutti i

malati, gli omosessuali possono esser curati — possibilità preclusa invece agli ebrei, che non possono essere aiutati, essendo una razza inferiore. I prostituti maschi, per esempio, secondo Himmler, potevano essere redenti con la disciplina, lo sport e il lavoro⁶⁷ ; si presumeva, infatti, che tutte queste attività fossero rifiutate dagli omosessuali e da tutti coloro che stavano fuori della società ordinata e normale.

Sembra tuttavia che Himmler avesse cambiato parere allorché si scatenò la caccia sistematica agli omosessuali, che vennero rinchiusi nei campi di concentramento: là, senza affatto considerare se si fossero comportati bene e in maniera disciplinata, gli omosessuali venivano costretti ad avere rapporti con donne e, a seconda delle loro reazioni sessuali, venivano liberati o uccisi⁶⁸. L'opinione di Himmler che fosse la mancata occasione di contatti sessuali con le donne a favorire l'omosessualità, ribadita nel suo discorso di Bad Tölz, sembra esser stata decisiva.

Himmler riteneva l'omosessualità una malattia che intossicava sia il corpo che la mente. Se l'omosessuale non poteva esser curato andava eliminato. Quest'immagine dell'estraneo divorato dal cancro, prostrato da una malattia che non risparmiava alcuna parte del corpo e della mente, l'abbiamo già incontrata nel precedente capitolo: con tutte le sue conseguenze, costituiva infatti l'apice della medicalizzazione dell'estraneo. Il modo nel quale Himmler descrisse la morte che sarebbe toccata all'omosessuale incurabile diede un ulteriore profondo impulso al processo di eliminazione dell'estraneo e contribuì all'olocausto che stava per scatenarsi. La morte dell'estraneo venne utilizzata per cancellare la sua stessa esistenza. Gli antichi tedeschi, continuava Himmler nel suo discorso, affogavano gli omosessuali nelle paludi: « Questa non era una pena, ma semplicemente l'estinzione di una vita anormale ». Non vi era sentimento di odio o di vendetta da parte dei carnefici quando l'omosessuale letteralmente spariva⁶⁹; realtà e simbolismo venivano a coincidere: la vittima sprofonda per il proprio peso nella palude, nessuna mano umana l'aiuta a morire, e la sua vita si spegne come se non fosse nemmeno esistita; se la natura gli offrisse scampo, sarebbe lei a rettificare, in questa maniera, i propri errori. Non c'è da meravigliarsi che Himmler si

lamentasse che nel mondo moderno questo tipo di esecuzione non fosse più possibile⁷⁰.

In questo modo l'estraneo veniva semplicemente « estinto », e se questo tipo di esecuzione non poteva più essere riprodotto, il linguaggio rimaneva lo stesso: anche gli ebrei erano « spenti » o « estinti »; l'estraneo non era soltanto ucciso; si pretendeva che non fosse nemmeno esistito. L'anormale, colui che si poneva al di fuori o in maniera diversa rispetto all'ordine esistente, non veniva solamente eliminato, ma gli si negava qualsiasi tipo di vita futura in paradiso o all'inferno. In precedenza, l'estraneo era stato isolato, espulso o anche castrato, ma mai ucciso. Solo nella letteratura, come abbiamo visto, la morte dell'estraneo era di solito improvvisa, impudica o solitaria, così differente dalla morte del borghese rispettabile⁷¹.

Tuttavia la morte dell'estraneo, esaminata nel precedente capitolo, presagiva in effetti l'« estinzione » nazista della cosiddetta vita spregevole. In questo caso non vi era un tranquillo scivolamento dalla vita alla morte, ma, al contrario, una fine solitaria e penosa: se per Gustav Freytag l'ebreo Veitel Itzit era affogato in un fiume limaccioso, Himmler desiderava che l'omosessuale affogasse in una palude e che l'ebreo soffocasse, senza alcun intervento umano, in una camera a gas. Certo, l'omicidio di centinaia di migliaia di esseri umani poteva realizzarsi molto più efficacemente in questa maniera — ma per l'estraneo in sé questo modo di morire va paragonato con la morte confortata che rappresentava l'ideale borghese. L'« estinzione della vita » era diametralmente opposta alla morte al servizio di una nobile causa sul campo di battaglia o alla morte come conclusione di una vita virtuosa.

Il timore che il *Männerstaat* potesse essere corrotto perseguitava Heinrich Himmler. Alla base di tutte le sue paure, compresa quella dell'omosessualità, era la minaccia che potesse venir abolita la divisione del lavoro tra i sessi. Per questo egli prendeva di mira le « donne maschiline » che incoraggiavano anch'esse l'omosessualità maschile⁷². Gli omosessuali, a loro volta, erano infetti da una malattia mentale e complottavano contro lo Stato.

Il circolo del vizio, nemico di ogni ordine, che abbiamo incontrato così spesso in precedenza, era completato nella

mente di Himmler dagli ebrei — non in questo discorso in particolare, ma in molte altre occasioni. La divisione del lavoro, minacciata da ogni tipo di estraneo, era fondamentale nella concezione nazista della sessualità, basata com'era sulla rispettabilità borghese. L'eccezione, la necessità di avere figli, anche se illegittimi, non interessava la divisione del lavoro: si riteneva, dopo tutto, che la donna adempisse al suo ruolo di madre. Forse è significativo che Himmler, nel suo discorso di Bad Toltz, menzionasse il fascino, la dignità e l'attrazione della donna, ma non la sua castità⁷³. Rispetto a molti altri gerarchi nazisti, egli era molto più esplicito nel parlare, dal momento che tra le organizzazioni femminili naziste la regina Luisa di Prussia, paradigma della castità femminile, era ritenuta un modello da imitare⁷⁴.

III

Il discorso di Himmler ai comandanti delle SS intrecciava nazionalismo e rispettabilità nella stessa maniera in cui li abbiamo visti legati nel corso del nostro studio. Il *Männerstaat* era il simbolo del nazionalismo aggressivo fondato sull'ideale della mascolinità: esso avrebbe annientato tutti coloro che minacciavano la rispettabilità e la nazione. Tuttavia, la minaccia alla rispettabilità intrinseca alla natura stessa del *Männerbund* non era l'unico motivo di allarme; anche l'atteggiamento nazionalsocialista nei confronti del corpo costituiva una presunta sfida alla rispettabilità. Benché si basasse sulla riscoperta del corpo umano di fine secolo, col suo sforzo di trascendere la sessualità, in questo caso la bellezza fisica sembrava essere il dato prevalente: « Il corpo esprime il nostro vero essere », ebbe a dire Baldur von Schirach, il capo della Gioventù hitleriana, alla Lega delle ragazze tedesche, « la contesa per la bellezza è innata nell'ariano. Per lui la divinità eterna si rivela negli esseri umani più belli »⁷⁵. Le statue dell'antichità sembravano rivelare al meglio questa bellezza, e i giovani maschi greci nudi, o discinti, vennero a simboleggiare la forza e il vigore del Terzo Reich. La piena accettazione di quest'eredità ellenica, la sua assunzione come più appropriata

espressione della bellezza ariana, comportava però anche una certa preoccupazione per la nudità. La maniera nella quale il nazionalsocialismo reagì di fronte al nudo fornisce un'ulteriore occasione per penetrare nel suo atteggiamento nei confronti della sessualità e della rispettabilità.

I nazisti condannarono i nudi fotografici in quanto veicoli di corruzione della gioventù⁷⁶; inoltre, appena insediati al potere, proibirono il nudismo. Il ministero degli Interni prussiano, nel febbraio 1933, pur acconsentendo all'utilizzazione del sole, dell'aria e dell'acqua per il benessere del corpo, stigmatizzò il nudismo come un errore pernicioso; si disse che affievoliva la naturale pudicizia delle donne e distruggeva il rispetto che gli uomini dovevano sempre dimostrare nei riguardi del sesso femminile⁷⁷; la divisione del lavoro tra i sessi sembrò messa in pericolo dalla demistificazione delle donne. Il sospetto di omosessualità non abbandonò più l'immaginario nazista dopo l'esecuzione di Rohm: nel 1935, il ministero degli Interni ammonì che l'abitudine di fare il bagno nudi fra persone dello stesso sesso poteva anche condurre alla violazione dell'articolo 175 concernente le pratiche omosessuali⁷⁸.

Il Terzo Reich cercò di privare la nudità della sua sessualità tracciando una precisa distinzione tra la sfera privata e quella rappresentativa. Per esempio, ad alcuni periodici nudisti fu permesso di continuare le pubblicazioni, ma solo come riviste di culturismo, le cui immagini mettevano in evidenza gli esercizi fisici, nei quali il corpo seminudo rimaneva astratto e molto simile a una scultura⁷⁹. Le immagini del corpo nudo rin vigorito e risanato dall'esercizio sportivo vennero presentate come lo stereotipo autentico: per esempio, i *Ginnasti tedeschi* di Hans Surén, che ebbe numerose edizioni durante il Terzo Reich, difendeva quasi completamente la nudità nella pratica sportiva o nelle camminate in campagna; inoltre, il corpo maschile doveva ricevere ogni cura prima di essere esibito in pubblico: la pelle doveva essere glabra e abbronzata⁸⁰. La bellezza dei corpi di Surén era modellata sui greci: dopo tutto, i tedeschi contemporanei e gli antichi greci erano considerati le due colonne sulle quali poggiava la razza ariana. Surén perpetuava l'impulso del movimento nudista nel Terzo Reich: il corpo nudo, scriveva, va considerato con la stessa gioia con

la quale si considera la natura stessa⁸¹. Il corpo era diventato il simbolo della bellezza ariana e greca, astratto nella forma — una scultura vivente più che una persona viva.

Ma queste sopravvivenze del movimento nudista erano di scarsa importanza in confronto alle statue del maschio ideale che presidiavano gli edifici pubblici (come la nuova cancelleria del Reich voluta da Hitler) o erano riprodotte nelle pubblicazioni ufficiali.

Il Terzo Reich favorì la scultura come la forma artistica più adatta a rappresentare l'uomo ariano.

La gioventù greca, importante simbolo nazionale del passato, regnò sovrana durante il Terzo Reich. Il gusto individuale di Hitler fu influenzato dalla rinascita neoclassica della *fin de siècle*⁸², ma, in ogni caso, il nazionalsocialismo fu attento nell'appropriarsi dei simboli nazionali familiari e nel piegarli ai suoi scopi. La gioventù greca fu depurata nella maniera tradizionale, la sua sessualità privata di qualsiasi elemento simbolico o rappresentativo, di quella solidità del corpo, quasi astratta, la cui eleganza accresceva l'impressione di inaccessibilità. Nulla rimase dei bei lineamenti di Winckelmann; prevalse invece quel biancore che Walter Pater aveva esaltato per la sua capacità di rimuovere le tracce d'omosessualità⁸³. Comunque, i nazisti andarono ancora più in là: quei giovani non venivano semplicemente fissati in una posa — anche se di apparente movimento, come in molti monumenti di guerra — ma resi statici e monumentali, come quelli di Arno Breker o di J. Thorack, che avevano l'aspetto di dèi da venerare, non da desiderare o amare.

La teoria di Arno Breker sul nudo in scultura ci può rivelare come fossero considerati questi simboli nazionali. Le sue statue monumentali erano scolpite per inquadrarsi nell'architettura del Terzo Reich, come il « fiaccolatore » e l'« uomo con la spada » del 1938, che si ergevano nel cortile d'onore della cancelleria del Reich. La fonte ispirativa era soprattutto greca, ma egli considerava Michelangelo uno dei suoi maestri, come aveva fatto alla *fin de siècle* il pittore Hans von Marées, i cui ritratti di giovani nudi riprendevano temi analoghi a quelli dei ragazzi al bagno che abbiamo analizzato in precedenza. Lo stesso Breker, parlando delle sue sculture di nudi come di esempi di pura espressione di « spinte istintive », lodava la «

rivoluzionaria gioventù di oggi che strappa il velo al corpo nascosto dalla vergogna »⁸⁴, permettendoci così di rintracciare le nostre origini che risalgono al paradiso, a un mondo cioè ancora intatto che ha fornito ispirazione artistica a ogni epoca⁸⁵. Nonostante che egli abbia scritto queste osservazioni sulla gioventù dopo la seconda guerra mondiale, esse si attagliano alle sue opere precedenti il conflitto, incentrate su quel « nudo ideale » che esibisce un'armoniosa figura umana⁸⁶. Il corpo nudo non era semplicemente il simbolo della vera bellezza e della natura, ma esprimeva anche il ritorno al paradiso come paradigma di un mondo salubre, preesistente all'aggressione della modernità. Questo simbolismo non spogliava semplicemente il nudo della sua sessualità, ma proiettava sull'uomo germanico la speranza di trascendere il presente per riattingere il paradiso perduto — il giovane greco è pronto a rispondere al richiamo grazie al suo atteggiamento aggressivo e alla sua quieta forza.

Il nazionalsocialismo si richiamò a una tradizione che nel passato era riuscita a garantire rispettabilità alla scultura greca, conferendole ora un rinnovato impulso verso l'espressione simbolica. La nudità venne elevata a immutabilità, e diventò il simbolo tanto degli ideali nazionali quanto di quelli borghesi, continuando un processo che abbiamo analizzato fin dal momento in cui Winckelmann aveva fatto breccia nella società rispettabile. La forza e la virilità furono espresse dal ritegno e dall'assenza di passioni inopportune; la « quieta grandezza » determinò l'aspetto dell'ariano ideale in confronto all'ebreo nervoso o all'omosessuale esausto. Il maschio ideale diede espressione alla convinzione di Hitler che con la presa del potere nazista il nervoso XIX secolo si era concluso⁸⁷.

La maniera nella quale queste immagini erano presentate non fu il solo elemento importante nella trasformazione del corpo nudo in un simbolo asessuato: contava anche l'azione nella quale esse erano impegnate. Quest'opinione fu espressa con chiarezza da un critico d'arte a proposito di una scultura di Arno Breker raffigurante un soldato che trascinava via un compagno più giovane dal campo di battaglia; scrisse infatti: « La bellezza è eternata a esempio grazie a un soggetto pertinente e contemporaneo »⁸⁸. Si era nel 1940, la seconda

guerra mondiale era già cominciata da un anno, e la monumentale scultura di Breker costituiva l'opera più importante esposta alla mostra dell'arte tedesca di quell'anno. Leni Riefenstahl, in modo analogo, alternava, nel suo film sui giochi olimpici del 1936, sequenze di un atleta idealizzato ad altre di una natura inondata dal sole. Il gesto atletico veniva compiuto da un bellissimo corpo circondato da una splendida natura, simboli entrambi della nuova Germania. Lo sport era considerato l'equivalente della guerra in tempo di pace, come già altri lo avevano inteso dopo la prima guerra mondiale, ossia il migliore collaudo della virilità fino a quando non avrebbe potuto essere messa ancora una volta alla prova in battaglia⁸⁹. Molti monumenti di guerra con le loro statue di giovani greci rappresentavano il diretto precedente della scultura nazista: la maggior parte di queste figure era impegnata in un esercizio sportivo individuale e non di gruppo, per saggiare la propria virilità come discoboli, corridori o ginnasti.

Con questo genere di sculture il nazionalsocialismo cercò di inserire nel nazionalismo e nella rispettabilità il suo simbolo di virilità. Se riuscì nel suo scopo — e non lo sapremo mai — non fu solo per il simbolismo in se stesso, ma anche perché queste statue si ergevano ovunque per ottundere la sensibilità.

La rigenerazione nazionale fu identificata con la rigenerazione morale. Non solo in Germania, ma anche in Italia, il fascismo al potere significò attiva repressione della sessualità deviante e rafforzamento delle leggi contro l'omosessualità e la pornografia. Ogni tipo di fascismo utilizzò, inoltre, lo stesso simbolismo maschile, come testimoniano le statue che circondano il Foro Mussolini, lo stadio costruito dal Duce a Roma. Allo stesso Duce piaceva ostentare la propria virilità: mietere il grano a torso nudo, correre insieme con i suoi gerarchi, esibirsi in esercizi fisici; queste pose maschiliste non possedevano, per quanto lo si voglia sostenere, quegli stessi toni omoerotici che accompagnarono lo sviluppo dello stereotipo nazionale tedesco; ciò comportò un'atmosfera più rilassata in materia di sessualità, tipica, in ogni caso, di una nazione cattolica più che di una protestante.

Ogni tipo di fascismo servì da specchio agli altri nelle questioni riguardanti la sessualità e le comunità maschili. Gli

intellettuali fascisti francesi elaborarono e cercarono di praticare quel che era rimasto implicito nella mascolinità del moderno nazionalismo; se il fascismo francese raggiunse un livello intellettuale più elevato di ogni altro movimento fascista⁹⁰ fu perché aveva fatto presa sull'immaginazione di alcuni giovani parigini di gran talento — laureati delle scuole di *élite* e dell'Ecole Normale — nonché di alcuni dei più influenti scrittori di Francia. Essi formavano una *coterie* intellettuale rinsaldata da amicizie spesso formatesi a scuola e all'università, o cementata da animate discussioni sulla fondazione di una rivista. L'amicizia e la gioventù vennero elevate a culto, nello spirito di allegrezza che univa questi intellettuali. Quando Robert Brasillach cominciò a scrivere le sue memorie all'età di 27 anni, pubblicate col titolo *Notre Avant Guerre* (Il nostro anteguerra, 1941), la gioventù e l'amicizia costituivano il cuore del suo fascismo, la ricerca di una poetica della vita; è significativo che egli fosse rimasto impressionato dal « rude e spiccio cameratismo » che sembrava prevalere nei rapporti tra ufficiali e subalterni sotto il Terzo Reich⁹¹: i nazisti vogliono creare una razza pura e una nuova nazione, scriveva, e amano organizzare immensi raduni di uomini dove il ritmo della truppa e della folla batte come un enorme cuore⁹². La nazione come cameratismo fra uomini: era questa in effetti la maniera in cui il partito nazista concepiva la nuova Germania, ma nella divisa e debole Francia repubblicana fu anche la sola esperienza fascista che contò.

Esisteva una componente fisica, in quest'esaltazione del cameratismo maschile, suscettibile di indurre a quel tipo di tentazione che Heinrich Himmler aveva così tanto paventato? Questo legame tra componente fisica e spirituale era molto accentuato negli scritti dell'intellettuale fascista Drieu La Rochelle. Come ha dimostrato Robert Soucy, Drieu sosteneva che il fisico determina le facoltà spirituali: a un corpo cresciuto fiacco avrebbe corrisposto un'anima debilitata⁹³. Era questo il principio assoluto della mascolinità a detrimento della femminilità. Drieu non era il solo ad apprezzare il corpo maschile; anche de Montherlant, benché mai apertamente fascista, condivise questi valori maschili: il suo *Les olympiques* abbondava d'immagini di atleti nudi e casti in analogia con il « corpo della Francia ». Qualsiasi donna fosse penetrata in

questo mondo avrebbe minacciato di distruggerlo⁹⁴. Mentre il sospetto di omosessualità accompagnò Montherlant per tutta la vita, Drieu era noto come un grande donnaio: passava gran parte del suo tempo a far l'amore e a esaltare la guerra; entrambi erano accomunati dalla coscienza della bellezza e della forza del corpo maschile. La fisicità di Drieu non era diversa da quella di D. H. Lawrence; tuttavia, corrispondeva più precisamente, a quello stereotipo maschile attraverso il quale il fascismo esprime il suo dinamismo — era l'equivalente letterario delle statue nude che montavano la guardia agli edifici nazisti o al Foro Mussolini, ma in questo caso l'eros maschile rimaneva intatto.

Drieu esprime in maniera concisa la sua peculiare concezione del *M'ännerbund*: « Per anni, dopo la guerra — scriveva nel 1944 — si sarebbe potuto pensare che io fossi interessato soprattutto alle donne. In effetti, lo ero ancor più agli uomini. Per me, il dramma dell'amicizia tra uomini è il nucleo della politica »⁹⁵. Robert Brasillach condivise queste opinioni senza tener conto della loro esplicita fisicità. La vera amicizia, scrisse, dev'essere un'amicizia virile, come quella che aveva provato per una donna soltanto una volta nella vita⁹⁶; nei suoi romanzi, le storie d'amore vedono in genere una donna al centro del triangolo tra due amici intimi — influenzato forse dai propri sentimenti verso Maurice Bardèche di cui aveva sposato la sorella. In *Comme le temps passe* (Come passa il tempo, 1937), descrisse compiutamente e fisicamente l'amore eterosessuale; ma in questo stesso libro esaltava l'amicizia tra uomini, per la quale essi abbandoneranno e tradiranno le donne⁹⁷. Questi intellettuali fascisti elevarono l'amicizia e la gioventù maschili sopra ogni altro principio di vita; non c'è da dubitare sull'omoerotismo del loro modo di essere e delle loro relazioni personali: durante il processo per collaborazionismo a Brasillach, che si concluse con la sua condanna a morte, alcune delle prove più pregiudizievoli furono gli articoli nei quali aveva manifestato amore e ammirazione per i soldati tedeschi; il tribunale arrivò ad accusare Brasillach di sostenere « un amore innominabile » nelle sue presunte salaci osservazioni sui soldati tedeschi; la corte era risolta a giungere alla pena di morte, e i brani degli scritti giornalistici di Brasillach fornirono la prova che il capo

d'accusa non era infondato⁹⁸. Tuttavia, Jean Guehénno, certamente un equilibrato osservatore di quel periodo, si chiedeva nel suo diario perché vi fossero così tanti omosessuali tra i collaboratori dei nazisti: ritenevano forse che il nuovo ordine avrebbe legittimato il loro tipo di amore? Con una certa perspicacia, aggiungeva che tra loro vi era chi condannava l'omosessualità, ma che, fatta eccezione per la più fugace soddisfazione sessuale con le donne, si ritraeva in un universo di uomini⁹⁹. Lo stesso Drieu, nel suo romanzo del 1939 *Gilles*, accomunò, senza alcuna distinzione, gli omosessuali agli ebrei come creature metropolitane, malaticce e sradicate¹⁰⁰. Senza dubbio, il fascismo francese ostentò atteggiamenti quasi omoerotici, se non omosessuali, che gli altri fascismi ritennero di dover soffocare, e fece esplodere quindi in piena luce proprio quelle tendenze che Himmler intendeva prevenire.

Ogni discussione su fascismo e sessualità deve sempre riferirsi al culto della mascolinità e alla comunità di uomini quale élite dirigente. Il fascismo minacciò di far affiorare quell'omoerotismo che era stato, fin dagli inizi, una componente del moderno nazionalismo; ciò innescò una tensione — che gerarchi come Himmler cercarono di mantenere sotto controllo — tra nazionalismo e rispettabilità; tensione che ne minacciò l'alleanza, là dove, come in Francia, non esisteva una mano forte che costringesse a un comportamento rispettabile.

IV

Il predominio maschile minacciava di opprimere le donne. Come abbiamo visto, una dirigente delle donne naziste, Lydia Gottschweski, era consapevole del pericolo che esso costituiva, senza voler, con questo, contestare la condizione femminile nel Terzo Reich; anche la compiacente Gertrud Scholtz-Klink si lamentava che a donne di riconosciuto talento e capacità fosse negato un riconoscimento a causa del loro sesso. Le donne furono escluse, o esautorate, dalla maggior parte delle professioni fino a quando le necessità dell'economia, e poi della guerra, resero necessario un loro reinserimento nella vita

sociale maschile; ma anche in questo caso, esse vi furono riammesse solo temporaneamente ¹⁰¹. Le esigenze economiche non intaccarono l'immagine nazista della donna: essa era l'allevatrice dei figli, l'appoggio del proprio marito e la custode della vita familiare. L'offensiva nazista contro le cosiddette « giovani signore » o le « ragazze sportive », e contro le giovani che scalavano le montagne con gli zaini in spalla, diede risalto alla donna quale vestale delle virtù di un tempo, baluardo contro la modernità ¹⁰². Come Germania, esse guardavano al passato, non al futuro; ma, come la regina Luisa, lo facevano circondate dai propri figli e mariti.

La grazia e la bellezza appartenevano a quelle virtù del passato, mentre per il Terzo Reich erano importanti le donne con corpi simili a quelli dell'uomo. La BDM (Lega delle ragazze tedesche) arruolava ragazze tra i 17 e i 21 anni per il suo gruppo « Fede e bellezza », che cercava di formare il corpo attraverso la danza e lo sport e, allo stesso tempo, di radicare la fede nel nazismo ¹⁰³. Un corpo splendido, come tempio del giusto atteggiamento da tenere nei riguardi della vita, fu un'aspirazione che coinvolse sia gli uomini che le donne. Anche i corpi femminili si mostravano nudi, nella scultura, come quelli maschili colti sia nel gesto atletico che in temi, convenzionalmente più femminili, come « la donna che si abbandona » o « la musa » ¹⁰⁴; a queste statue femminili erano attribuite la stessa armoniosità e quasi la stessa trasparenza dei corpi degli atleti o dei guerrieri e, come i giovani maschi, erano fissate in posa. L'effetto di distacco doveva privare il corpo della sua sensualità, sia nel caso degli uomini sia in quello delle donne.

Questa scultura ufficialmente approvata creò, amalgamando in un certo qual modo il corpo degli uomini e quello delle donne, un « nuovo tedesco », alto e agile (per usare l'espressione favorita di Hitler), dai movimenti gentili e dalla forza quieta. Le somiglianze tra il modello ideale maschile e quello femminile, quali si colgono nelle sculture, sono rilevanti: in una certa misura, il corpo femminile assomigliava a quello maschile, nonostante esistessero sculture nelle quali predominavano i seni e i fianchi. Era questa, in parte, una conseguenza del tentativo di desessualizzare il nudo, ma anche del predominio maschile: le donne, assumendo

ruoli maschili, dovevano in qualche modo diventare maschili. Le donne atlete in Inghilterra erano chiamate *sportsmen*, e in Francia de Montherlant conferì alla sua donna atleta un aspetto mascolino. Ma in questo, come nel caso delle donne che cercavano di arruolarsi in guerra, le donne che esibivano virtù e corpi simili a quelli maschili, dovevano conservare la loro sessualità femminile.

Joseph Goebbels sosteneva invece un tipo di fascino femminile i cui attributi erano più diffusamente accettati, perché tradizionali: le ragazze dovevano essere forti, in buona salute, di bell'aspetto; non dovevano, cioè, esibire muscoli nelle braccia o nelle gambe ¹⁰⁵. Per questo genere di femminilità la somiglianza tra il nudo scultoreo maschile e quello femminile, come anche il rilievo dato agli sport femminili, sembravano sconfessare questa immagine di altri tempi della donna. Lo sport femminile fu una innovazione, specialmente nelle città dove in precedenza era considerato sconveniente per una signora, nello stesso modo in cui l'appartenenza alla BDM esaudì il sogno di molte ragazze di liberarsi dai propri genitori e dalla scuola.

L'atteggiamento nazista nei confronti delle donne non era privo di contraddizioni quando si trattava di raffigurare il tipo ideale, così come il nazionalsocialismo trovò difficoltà a conciliare la propria politica demografica o il *Männerbund* con l'intento di preservare il matrimonio e la vita familiare. La pittura nazista, a differenza della scultura, rappresentò sovente la donna come una Madonna: vestita, casta, bionda, attiva come donna di casa e come madre. Senza dubbio anche i nudi ebbero la loro parte in questa dilagante castità: si trattava di figure femminili, ritratte secondo la tradizione del naturalismo, che trascuravano di esprimere il « contegno femminile » con facili occhiate e ampie vesti. I nudi di questo genere, comunque, non erano numerosi, e figuravano accanto a caste contadinelle o a quadri come *La figlia Èva* di Herbert Kampf, dove il fresco volto di una ragazza era contornato da una ghirlanda di rose, reminiscenza dei Nazareni. Quadri come quello di Kampf, comunque, non dovettero incontrare il gusto di Hitler: il suo pittore preferito era Leopold Ziegler, i cui nudi carnosi e pettoruti non concedevano nulla all'immaginazione; alcuni suoi nudi furono esposti alle mostre dell'arte tedesca e

negli appartamenti privati del Führer. Il gusto personale di Hitler fu decisivo nel determinare la sua preferenza per la pittura erotica, ma, in quanto Führer, aveva il dovere di apprezzare i dipinti che rappresentavano gli stereotipi germanici. I quadri di Ziegler e le sue preferenze non erano ritenuti simbolici o rappresentativi, ma in questo caso Hitler preferì un realismo spoglio e rozzo, che non aveva nulla di sentimentale o distaccato.

Si riteneva che nazionalismo e rispettabilità fossero gli ingredienti essenziali del nuovo mondo fascista che si stava costruendo: se il nazionalismo forniva l'impulso dinamico alla sua creazione, la rispettabilità controllava gli ardori degli uomini. Il corpo umano rappresentava la forza, la vitalità e le qualità spirituali del *Volk*. L'interesse nei riguardi del corpo fu tipico del fascismo in quanto ideologia imperniata sull'espressione visiva, e in quanto atteggiamento verso la vita basato sugli stereotipi; coloro che non corrispondevano al suo concetto di bellezza umana erano degli estranei, dei degenerati o degli appartenenti a una razza inferiore. L'estraneo subì anche in questo caso un processo di medicalizzazione e venne considerato malato nel corpo e nella mente ¹⁰⁶; questo giudizio clinico era basato su pregiudizi estetici e razziali, come era il caso delle convinzioni di Himmler sugli omosessuali e sugli ebrei.

Tipico di questo fanatismo è l'esempio offerto da Kurt Klare — un funzionario dell'ordine dei medici del Reich, e uno dei primi membri del partito — che si scagliò contro la « meccanizzazione della medicina », rivendicando una maggiore fiducia nell'istinto dell'uomo e anche nella ricerca dei precedenti razziali e familiari del paziente come aspetti integranti della diagnosi clinica ¹⁰⁷. La direzione che la ricerca medica doveva assumere, scriveva, era più importante del fatto che tale ricerca fosse basata o meno su prove ¹⁰⁸. Dato il suo atteggiamento nei confronti della medicina, e il suo fervore nazionalsocialista, non può sorprendere che Klare auspicasse una « totale depurazione del Reich dagli omosessuali », e accusasse l'omosessualità di favorire il predominio che le Chiese cristiane e i principi della Rivoluzione francese avevano esercitato sullo spirito tedesco: un corpo malato nasconde una mente altrettanto malata ¹⁰⁹. Come dottore, Klare riprese i

luoghi comuni del Terzo Reich, e ribadì la difesa del *Männerbund* asserendo, come già aveva sostenuto Heinrich Himmler, che per gli uomini normali la persecuzione penale degli omosessuali non avrebbe messo in alcun modo in pericolo la vera amicizia e il vero cameratismo ¹¹⁰. La soluzione della « questione omosessuale », come quella della « questione ebraica », era un imperativo medico¹¹¹; non dovrebbe perciò sorprendere che Klare fosse fautore dell'eliminazione della vita « spregevole » dalla comunità.

Il nazionalsocialismo rafforzò e fece emergere quel che era stato semplicemente latente o implicito in precedenza nell'alleanza tra nazionalismo e rispettabilità. Si era infatti ritenuto che la medicalizzazione dell'estraneo fosse basata sull'analisi e sull'osservazione clinica, ma in realtà era sempre stata orientata da un atteggiamento determinato dagli ideali di rispettabilità e dall'accettazione degli stereotipi. Allo stesso modo, la preoccupazione per il corpo e la comunità maschile, sempre presente nel corso della nostra analisi, portò a un'esclusivismo che suscitò i timori e i sospetti di Himmler, e le cui implicazioni vennero espresse, nella forma più accentuata, dalla *coterie* degli intellettuali fascisti francesi. La donna possedeva un ruolo ambiguo in questo mondo maschile: era, nello stesso tempo, l'allevatrice dei figli, nell'immagine della Madonna, e la giovane atleta il cui corpo, in qualche modo, assomigliava a quello degli uomini. Il rispetto esagerato per la mascolinità non solo cristallizzava le donne in un ruolo passivo, ma conferiva loro un corpo sportivo, ardente, resistente e coraggioso ¹¹². In questo caso era difficile conciliare il contegno cosiddetto maschile con l'ideale professato di femminilità; nonostante tutto ciò, la divisione del lavoro doveva comunque essere mantenuta intatta — anche qui il nazionalsocialismo continuò ad alimentare una profonda preoccupazione per la conservazione della rispettabilità.

Queste ambiguità e queste predilezioni erano dovute al desiderio del nazismo di esser dinamico e virile, ma anche rispettabile, di attaccare la borghesia per la sua confusione e la sua ipocrisia, pur mantenendone i valori. Non vi dovevano essere cambiamenti negli usi e nei costumi, nonostante che alcuni atteggiamenti minacciassero di minare la rispettabilità; questa rimase salda una volta di più, come quando aveva

affrontato e assimilato, tra XIX e XX secolo, la riscoperta del corpo o le tensioni strutturali scatenate dal primo conflitto mondiale e dal suo dopoguerra.

L'epoca dell'« offensiva della rispettabilità » era già passata da tempo e l'immutabilità degli usi e dei costumi veniva ormai considerata un dato di fatto; questi erano serviti in un primo tempo a definire e legittimare la classe media, ma si erano ben presto diffusi in tutte le classi sociali. La rispettabilità era a questo punto vitale per l'esistenza stessa della società borghese — e in effetti forniva un coibente importante per l'ordine esistente. La base sociale ed economica di questa società è stata analizzata più volte e la sua importanza è ormai ovvia e riconosciuta; ma la rispettabilità fu importante proprio perché coinvolse la percezione, da parte della gente, della propria società, e perché mise in condizione gli individui di affrontare con successo la vita. Fu in parte dovuto al richiamo esercitato dal nazionalismo e, di conseguenza, dal razzismo e dal fascismo se queste ideologie assicurarono il loro appoggio alla rispettabilità contro il caos della vita.

***Conclusione.* LA MORALITÀ DI OGNUNO**

La rispettabilità determina tuttora le maniere e i costumi della società; la storia che abbiamo ripercorso in queste pagine è ancora la nostra. Certo, il nazionalismo non svolge più di per sé un ruolo importante in appoggio alla rispettabilità: la maggior parte dei simboli, come anche dei monumenti nazionali, sembra aver perso la propria forza; tuttavia lo stereotipo permane: gli inglesi, i tedeschi o, per certi aspetti, gli americani dai bei lineamenti costituiscono tipi ideali, dei quali lo stesso aspetto fisico riflette la temperanza, l'autocontrollo e la forza contenuta. Sicuramente, anche oggi Rupert Brooke o Walter Flex sarebbero ben accettati come immagine esemplare della gioventù di una nazione. Il concetto di virilità è ancora persistente, e forse solo l'immagine tradizionale della donna sta cedendo il posto, per quanto non senza difficoltà, a un ideale più dinamico di quello della santa patrona della nazione e della madre di famiglia. Soprattutto, non è sostanzialmente cambiato l'atteggiamento nei confronti del corpo; la vergogna per la nudità, per le nostre funzioni corporali, è tuttora presente, nonostante i ricorrenti sforzi intrapresi dalle nuove generazioni per riscoprire il proprio corpo. Le analogie tra il passato e il presente avranno spesso colpito il lettore dal momento che quello analizzato è un passato che sta in correlazione con l'esperienza attuale di ognuno.

La rispettabilità e il nazionalismo si affermarono nel tardo Settecento e nel primo Ottocento, nello stesso momento in cui stava consolidandosi la società borghese. Indifferenti a quanto, o a quanto poco, il potere politico fosse detenuto dalla borghesia, il loro modo di essere si diffuse sia tra l'aristocrazia che tra le classi inferiori. Anche in Germania, dove la borghesia fu in larga misura esclusa dal potere politico durante il XIX secolo, la rispettabilità divenne la forza unificatrice

dell'intera società. Il processo attraverso il quale l'ideale di rispettabilità si diffuse in ogni classe della popolazione non è stato ancora studiato, come non lo sono state le conseguenze politiche e sociali della generale accoglienza degli usi e dei costumi borghesi. Ci siamo limitati a indicare alcuni esempi del processo di imborghesimento della società tedesca, come il caso della famiglia reale prussiana che, all'inizio del XIX secolo, imitava la *gemutlichkeit* della classe media: la regina Luisa di Prussia era, allo stesso tempo, simbolo della nazione, della maternità e della tranquilla vita familiare; anche all'epoca dell'unificazione tedesca, ella rifiutò di sottomettersi a Germania, la rivale aristocratica e medievale. Lo stereotipo nazionale maschile derivava, come abbiamo visto, dall'ideale della scultura greca, ma quest'ultimo venne fatto proprio anche dalla moralità della classe media; la nudità fu privata di ogni presunta sessualità e alla gioventù nuda vennero conferiti gli attributi della castità, dell'autocontrollo e della forza contenuta.

Si riteneva che la rispettabilità fosse essenziale per il mantenimento di una società ordinata. La borghesia aveva creato l'età del commercio e dell'industria, e ora aveva paura di quel che aveva costruito con le proprie forze. Per questo, le descrizioni della vita borghese in Germania nella prima metà del XIX secolo idealizzavano una vita equilibrata e radicata quale presupposto di un lavoro onesto; per esempio, *Debito e credito* di Gustav Freytag, un romanzo del 1850 divenuto popolarissimo, metteva in risalto il contrasto tra una dinastia di mercanti tedesca, che, essendo radicata nella propria cittadina, agisca onestamente negli affari, e una dinastia di mercanti ebrei disonesta, perché gli ebrei, essendo gente di città, non comprendono il valore della vita ordinata di provincia. L'industrializzazione si accompagnò, come abbiamo visto, all'idillio pastorale, ma anche alla nostalgia per una dimensione più ristretta che favorisse la creazione di un mondo a misura d'uomo. Questo tipo di ideali non fu limitato alla più arretrata Germania; troviamo infatti una nostalgia simile, non riferita ai villaggi, ma al rifugio pastorale, anche nell'Inghilterra della rapida industrializzazione. La rispettabilità andò incontro a questo desiderio di ordine e sicurezza in un mondo sempre meno ordinato: essa fornì alle

classi medie una solida base dalla quale gettarsi non nelle limpide acque della purificazione morale — perché ormai questa la possedevano — ma nel cosiddetto sporco mondo del debito e del credito.

L'appagamento del bisogno di sicurezza e di ordine è una parziale spiegazione del motivo per cui usi e costumi delineatisi circa un secolo fa hanno resistito così a lungo. Non sarebbero durati tuttavia se il nazionalismo non avesse contribuito a conservare la rispettabilità. Gli uomini e le donne che riscoprivano il proprio corpo se lo videro sottrarre nuovamente, spiritualizzato ed estetizzato, quale simbolo nazionale di forza e bellezza. Il nazionalismo pretendeva di essere immutabile ed eterno, e grazie a questa pretesa fornì al modo di vivere della classe media un'apparenza di immutabilità: appartenere alla nazione o alla natura garantiva uno spicchio di eternità al quale aggrapparsi; dava inoltre sanzione all'ordine costituito e significato alle singole esistenze. Questa santificazione dell'individuo e della società puntava anche all'utopia: l'appartenenza alla nazione e alla natura avrebbe risarcito il paradiso perduto. Marcel Proust non fu il solo a sostenere che andare a cavallo e scalare montagne era una cura per le cosiddette perversioni sessuali.

Le facoltà curative della natura erano a portata di mano, non solo dell'individuo ma anche della nazione: per esempio, nella Germania del primo dopoguerra, nel pieno della sconfitta, della rivoluzione e della controrivoluzione, si riteneva che la moda dei film popolari sulla conquista delle montagne e dei ghiacciai da parte dell'uomo potesse sanare le ferite della nazione grazie alla proiezione di un'immagine di autorealizzazione, di forza e di bellezza. La natura era il simbolo di un mondo sano, mentre « la gente mediocre e miserabile non scala mai le montagne », come scrisse Louis Trenker, la star di questi film di montagna (assieme a Leni Riefenstahl), nella sua autobiografia¹. La nazione era una componente della natura — in effetti, la natura era concepita come il paesaggio nativo, le cui montagne e le cui vallate ispiravano i membri di una sola nazione, e risultavano invece estranee alle altre². Benché il sentimento dell'unicità del paesaggio nativo sia stato probabilmente più accentuato in Germania, possiamo ritrovarlo anche in altri paesi, come

l'Inghilterra. Abbiamo visto come, attraverso la riscoperta del corpo di fine secolo e per merito del movimento giovanile tedesco, la ricerca dell'autentico attraverso la forza della natura fosse diventata anche una ricerca del vero spirito della nazione.

Nella nostra analisi abbiamo indugiato sul nazionalismo in quanto sostenitore della rispettabilità, ma anche la religione adempì questa funzione. Come abbiamo visto in precedenza, la rispettabilità ebbe origine in parte anche dall'evangelicalismo inglese e dal pietismo tedesco, venendo altresì sanzionata quale verità religiosa. Nel corso del XIX e del XX secolo, la religione svolse un ruolo importante nel sostenere la rispettabilità, e non solo il protestantesimo, ma anche il cattolicesimo e il giudaismo. Durante l'Ottocento, il nazionalismo riuscì tuttavia a infiltrarsi nella religione e a piegarla ai propri scopi, in un processo che si sviluppò con maggiore rapidità nelle regioni protestanti rispetto a quelle cattoliche. Inoltre, come abbiamo visto, la medicina tese a sostituirsi alla religione nella definizione dei limiti tra la normalità e ciò che la società considerava anormale; i moderni stereotipi di perversione sessuale avevano fatto la loro prima apparizione nella letteratura medica, e si erano perciò secolarizzati fin dall'inizio. La legislazione contro le pratiche omosessuali, alla fine del XIX secolo, non si richiamò più ai sentimenti religiosi o alla Bibbia, ma, al contrario, al danno causato dalla perversione sessuale alla salute nazionale, o al presupposto che il senso di giustizia della popolazione richiedesse una criminalizzazione dell'omosessualità. Anche la politica demografica costituì un fattore importante nell'approvazione di queste leggi; per esempio, durante il Terzo Reich, il più alto tribunale di Germania giustificò le dure pene per gli atti cosiddetti innaturali con la motivazione del pericolo che essi potevano arrecare alla crescita e alla futura forza del *Volk*³. Quello che sopravvisse, in questa legislazione, delle norme dei tempi passati fu l'associazione delle pratiche omosessuali con la bestialità, e, senza dubbio, un radicato pregiudizio nella popolazione, che consentì ad alcuni legislatori di atteggiarsi a persone illuminate costrette a cedere alle richieste popolari. La religione mantenne la sua larga influenza sulla popolazione, ma ormai si era avviato un

processo di secolarizzazione, specialmente negli atteggiamenti verso la morale sessuale.

Questo richiamo al popolo nello sforzo di conservare la rispettabilità, la diffusione di quella che Rousseau chiamava la volontà generale, legittimarono le norme della società cementando la fiducia nel consenso nazionale e fornendo, quando possibile, un sostegno dal basso, là dove la rispettabilità era già sanzionata dall'alto: dalle forze immutabili della natura, dalla religione e dalla nazione. Dall'inizio del XIX secolo in poi, si creò, in effetti, nell'Europa occidentale e centrale, un consenso generale sul fatto che la rispettabilità dovesse essere tutelata; la rispettabilità era diventata così essenziale per la coesione della società, che allontanarsi dalle sue norme significava caos, solitudine e anche morte. Questo auspicato consenso fu diffuso soprattutto nella classe media e, in certi periodi, anche nell'aristocrazia; ma ci mancano troppi dati su come questa rispettabilità coinvolgesse le classi inferiori della popolazione. Non siamo in grado di tracciare un quadro dei rapporti tra rispettabilità e movimento operaio, benché sia stato dimostrato che in Inghilterra l'evangelicalismo e il suo rigore morale fecero i più entusiasti proseliti tra i membri autodidatti della classe operaia; molti figli della classe operaia, inoltre, appresero un proprio codice di comportamento e di atteggiamenti alle Sunday Schools⁴.

Il socialismo, in Inghilterra e nel continente, sembra aver più sostenuto che attaccato la rispettabilità. Marx e Engels, pur volendo sostituire la struttura patriarcale della famiglia del loro tempo con una famiglia basata sull'amore e su una maggiore uguaglianza, furono attenti a rimanere nei limiti della rispettabilità; ad esempio, rifiutarono in maniera esplicita la libertaria morale sessuale dell'anarchico Max Stirner⁵. È significativo, inoltre, che una delle prime commedie scritte per essere messe in scena, alla fine degli anni Settanta del XIX secolo, durante i convegni dei lavoratori, condannasse l'adulterio e idealizzasse una vita familiare ordinata⁶. Riecheggiando uno dei principali temi della moralità borghese, August Bebel, nel suo lettissimo *Donne e socialismo* del 1884, mentre auspicava l'uguaglianza delle donne, manteneva intatta, nonostante ciò, la distinzione tra carattere maschile e

femminile. Il socialismo, anche quando sosteneva i diritti delle donne, avrebbe rafforzato anziché indebolito una vita familiare felice. Bebel credeva in una vita sessuale che non fosse né eccessiva né di astinenza — mantenere un « giusto mezzo » avrebbe portato alla felicità ⁷.

Gli atteggiamenti del socialismo nei confronti dell'omosessualità forniscono un'ulteriore prova del suo convenzionalismo. Il direttore del quotidiano socialista olandese esprimeva un diffuso sentimento presente nel suo partito quando scriveva, nel 1905, che l'omosessualità era il prodotto di un'immaginazione malata, doppiamente pericolosa perché in grado di contagiare la gioventù ⁸. Il famoso teorico socialista Eduard Bernstein ebbe un atteggiamento più illuminato verso la cosiddetta perversione sessuale: affrontò l'omosessualità dal punto di vista storico, come dovrebbe ogni buon marxista, e deplorò l'assenza di una corretta igiene sociale in una società borghese corrotta dalla presenza dell'anormalità sessuale. Ciò nondimeno, egli considerava l'anormalità sessuale una costante della storia: l'attuale definizione di normalità era già esistita nel tempo ⁹.

L'opinione di Karl Marx che ogni sistema di pensiero è il prodotto del periodo nel quale si forma non fu coerentemente applicata nel caso della moralità borghese. Certo, dal 1917 in poi, l'Unione Sovietica sperimentò una serie di nuovi atteggiamenti nei confronti della sessualità: fu facilitato il divorzio, venne favorita l'uguaglianza dei sessi e non venne più perseguita la pubblica ostentazione della nudità ¹⁰; ma, alla fine, il trionfo di Stalin significò il ritorno alla moralità convenzionale. Analizzando questo nuovo trionfo della rispettabilità, il giornalista Louis Fisher scriveva nel 1930 che « il Partito comunista non possiede una teoria della rivoluzione sessuale »¹¹. Ciò che era vero per l'Unione Sovietica valeva per tutti i Partiti comunisti europei, e anche per quelli socialdemocratici. Il rovesciamento della società borghese implicava la conservazione della moralità borghese; la rivoluzione economica, politica e sociale non si accompagnava a quella sessuale. La relazione tra rispettabilità e socialismo sembra dimostrare come, in effetti, la rispettabilità si fosse diffusa in ogni classe sociale. Chi era considerato anormale dalla società non avrebbe dovuto aspettarsi alcun sostegno dal

proletariato.

Non è sorprendente, perciò, che gli antifascisti di sinistra utilizzassero l'accusa di omosessualità contro i nazionalsocialisti, proprio come gli stessi nazisti perseguivano per pratiche omosessuali i nemici interni, come la Chiesa cattolica, allo scopo di spezzare ogni tipo di resistenza (durante la guerra, la stessa accusa fu rivolta anche contro l'Inghilterra)¹². Nello stesso momento, gli antifascisti cercarono di dimostrare come l'omosessualità di Ernst Rohm avesse contagiato l'intero movimento; ma tra gli antifascisti gli omosessuali non erano accettati. Lo scrittore comunista omosessuale Ludwig Renn dovette affrontare una costante ostilità finché non divenne un eroe della guerra civile spagnola, quando fu finalmente messo alla prova nella lotta contro il fascismo ¹³ ; la definitiva accettazione di Ludwig Renn non era poi così diversa dalla convinzione di Marcel Proust che andare a cavallo e scalare montagne curasse la perversione sessuale. Il romanzo di Klaus Mann, *Vulcan*, del 1936, al contrario, dimostra come le relazioni omosessuali fossero accettate come una cosa normale tra gli esiliati antifascisti della Germania nazista; anche Klaus Mann era un omosessuale, e doveva certamente aver sperimentato la realtà: ma per lui i veri pervertiti erano i nazisti¹⁴.

Se anche i rivoluzionari socialisti accettarono la rispettabilità come un dato di fatto, il messaggio del nazionalismo fu anch'esso interclassista. Con la sua pretesa di onnicomprensività, il nazionalismo aiutò la rispettabilità a raccogliere un ampio consenso; la nuova religione del nazionalismo prometteva di santificare e dar significato all'esistenza di ciascun individuo, senza distinzioni di classe. La gerarchia economica e sociale era conservata e rafforzata, ma come membro della nazione ognuno possedeva parità di condizioni, per quanto umile e povero potesse essere. Il nazionalismo garantì l'ordine mediante una gerarchia di funzioni, ma nello stesso tempo fornì anche un'uguaglianza di *status*.

L'autentica forza della rispettabilità e del nazionalismo, il loro richiamo e le esigenze che erano in grado di soddisfare comportarono una cristallizzazione dello *status* di chi stava al di fuori delle norme sociali: non era più lo specifico atto

sessuale a esser considerato anormale di per sé, ma l'intera struttura fisica e mentale della persona che lo praticava. Quest'individuo era escluso dalla società e dalla nazione; la solitudine era il prezzo da pagare per il comportamento anormale e si voleva che l'estraneo vivesse un'esistenza solitaria e conoscesse una morte solitaria, come abbiamo visto; se cercava di entrare a fare parte della società, doveva pagare il biglietto d'ingresso. Analizzando i rapporti tra sessualità e razza, abbiamo visto come la società escludesse tutti quelli che sembravano costituire un pericolo per le norme costituite e per l'ideale nazionale: non solo coloro che minacciavano direttamente la rispettabilità, ma anche gli ebrei, che si erano nuovamente emancipati all'inizio del secolo. Gli ebrei, comunque, potevano entrare a far parte della società senza perdere la loro identità: per esempio, gli ebrei tedeschi erano fieri di essere sia tedeschi che giudei, e, fino alla vittoria del nazionalsocialismo, molti tedeschi accettavano quella rivendicazione; tuttavia, anche in quel caso, c'era un prezzo da pagare: quando i rabbini cominciarono a predicare le virtù dell'autocontrollo, della castità e del comportamento virile, gli ebrei dovettero farsi « rispettabili » e perdere ogni traccia del loro passato nel ghetto. Gli ebrei furono sempre consapevoli dello stereotipo ebraico che condividevano con gli altri esclusi: nervosi, sfrenati, schiavi delle passioni più infime; spesso essi stavano attenti a non agire « da ebrei » o a non sembrare « ebrei ». L'assimilazione costituì sempre un brusco passaggio da una precedente identità.

Gli omosessuali non potevano entrare a far parte della società conservando la propria identità; essi dovevano allontanare da sé ogni sospetto di omosessualità; e ciò benché uomini così diversi tra loro, quali Benedict Friedländer e Magnus Hirschfeld, li presentassero come delle persone irreprensibili dal punto di vista del comportamento. Gli argomenti in loro difesa non contarono molto, e gli omosessuali furono costretti a crearsi una subcultura, uno spazio dove potessero comportarsi da omosessuali. Questa subcultura gravitava sui ritrovi ove erano possibili sia la socializzazione che il contatto sessuale. Hirschfeld, nel suo tentativo di decriminalizzare l'omosessualità, descrisse i bar berlinesi per omosessuali di prima della guerra come luoghi

riservati e esclusivi, mentre Radclyffe Hall chiamò i locali frequentati da lesbiche, nella Parigi degli anni Venti, « tragici e appariscenti » ¹⁵. Alla fine del XIX secolo, gli omosessuali avevano accolto con favore il decadentismo, perché, come abbiamo visto, forniva una occasione per muoversi in un contesto più ampio. La tradizione del decadentismo artistico durò a lungo nel nostro secolo a Berlino e a Parigi in alcuni bar molto pretenziosi per omosessuali e lesbiche, dall'atmosfera spesso languida e misteriosa ¹⁶. Dalla *fin de siècle* in avanti, i libri che difendevano i diritti degli omosessuali e i movimenti votati a questa causa proliferarono; nello stesso periodo, i sessuologi assunsero una posizione più comprensiva nei riguardi degli omosessuali rispetto a quella mantenuta dalla maggior parte dei loro colleghi medici. E anche coloro che, come Iwan Bloch, ritenevano che gli omosessuali fossero spesso dotati di elevate qualità intellettuali, sostenevano che il progresso della cultura dipendeva da una chiara distinzione tra sessualità maschile e femminile: benché l'omosessuale avesse lo stesso diritto a esistere dell'eterosessuale, la sua presenza non era senza conseguenze per la specie umana e la sua cultura ¹⁷. Così, anche i ben disposti, se non escludevano l'omosessuale, quanto meno lo respingevano ai margini della società.

Anche nell'atmosfera più tollerante della Repubblica di Weimar, il parlamento fu incapace di raccogliere la maggioranza assoluta necessaria per abrogare l'articolo 175 del codice penale (che verrà abrogato solo nel 1969)¹⁸. Le forze della rispettabilità erano troppo forti, e le necessità che essa soddisfaceva nella società troppo pressanti, per accettare un rovesciamento dei ruoli sessuali che avrebbe messo in pericolo la chiara definizione delle norme. Abbiamo avuto numerose occasioni per ricordare l'importanza del ruolo giocato dalla divisione del lavoro tra i sessi nella più generale divisione del lavoro all'interno della società borghese: l'ordine doveva prevalere. Il nazionalismo fu, in parte, il simbolo di quest'ordine, attraverso l'immagine dell'eroe nazionale virile contrapposta a quelle — passive, e rivolte al passato — di Germania, Britannia o della materna regina Luisa.

Le lesbiche dovettero affrontare una situazione ancora più difficile, pur essendo state ignorate, come abbiamo analizzato

in precedenza, da un'Europa dominata dagli uomini fino a dopo la prima guerra mondiale. Il lesbismo fu portato all'attenzione dell'opinione pubblica europea soprattutto dallo scandalo suscitato in Inghilterra dalla pubblicazione, nel 1928, di *The Well of Loneliness* (Il pozzo della solitudine); non era questa la prima volta che veniva pubblicata una storia di lesbiche: quelle di Renée Vivienne e di Nataly Barnes, per esempio, l'avevano preceduta già da molto tempo (come abbiamo visto in un capitolo precedente), ma il libro di Hall riscosse un'enorme popolarità grazie al riuscito tentativo di proibirlo in Inghilterra (ma, ciò nonostante, fu pubblicato a Parigi)¹⁹. Significativamente, Hall aveva accettato tutti gli stereotipi che la società attribuiva alle lesbiche: si disse che il suo protagonista, Stephen, possedeva un'anima maschile in un corpo femminile, e trovava espressione esteriore in abiti e comportamenti maschili. Le lesbiche del libro erano dotate del « terribile nervosismo dell'invertito » e di occhi tormentati — in breve, « disprezzate da tutti, [esse] dovevano disprezzare se stesse senza più alcuna speranza »²⁰. Mentre il romanzo era un atto di difesa e di compassione per le lesbiche, agli omosessuali toccava uno spiacevole trattamento, venendovi rappresentati come degli effeminati in preda all'isteria. Difficilmente potremmo trovare un migliore esempio di disprezzo verso se stessi da parte dell'estraneo.

Nello stesso anno in cui fu pubblicato a Parigi *The Well of Loneliness*, il parlamento tedesco discusse se il lesbismo dovesse essere introdotto anch'esso nel codice penale che già proibiva l'omosessualità. Tuttavia *Mädchen in Uniform* (Ragazze in uniforme) di Christa Winsloe, la più celebre difesa della liberalizzazione del lesbismo in Germania, era esplicito ed energico. La Winsloe scrisse la sua storia inizialmente per il teatro nel 1931, poi la trasformò in sceneggiatura cinematografica, e infine apparve come romanzo con il nome della sua eroina nel titolo, *Das Mädchen Manuela* (La ragazza Manuela, 1934); il film circolò nei cinema tedeschi e il libro andò esaurito in poco tempo, dal momento che il parlamento non aveva ancora criminalizzato il lesbismo²¹.

La trama della Winsloe era ambientata in un collegio per ragazze dell'aristocrazia prussiana, dove la giovane Manuela si innamora della sua insegnante, Fräulein von Bernburg, una

lesbica che la ricambia; ma Fräulein von Bernburg, soffocato il proprio lesbismo, rifiuta l'amore di Manuela, spingendo la giovane al suicidio. Manuela, a differenza di Stephen della Hall, è affascinante e ardente, mentre il personaggio negativo è rappresentato dalla direttrice del collegio, che costringe, con la paura, Fräulein von Bernburg a resistere alla tentazione ricordandole « come la gente, la nostra gente, giudica questo tipo di ragazze! »²². Il film, a differenza del romanzo, ha un lieto fine quando Fräulein von Bernburg accetta il proprio lesbismo, sfida l'autorità della direttrice e salva Manuela dal suicidio. Ma lo squillo di trombe militari che scandisce l'ultima sequenza del film suggerisce una possibile vittoria finale della disciplina sociale sull'amore²³.

Le lesbiche si ritirarono nei loro club e nei locali privati. Un libro tedesco del 1928 sulle *Donne lesbiche di Berlino* lamentava che queste donne dimostrassero un debole spirito di corpo e rifiutassero di battersi per i propri diritti, confluendo nelle organizzazioni degli omosessuali o fondandone di proprie²⁴ ; esse erano divise dalla pressione della società, e relativamente pochi omosessuali aderirono ai loro movimenti temendo di esporsi troppo. L'estraneo si modellò sul proprio stereotipo: escluso dalla società, diviso dagli altri, egli divenne così un solitario, come si riteneva che fosse — costantemente sottoposto al ricatto di aver commesso un atto sessuale proibito, aveva di che esser nervoso, e di avere lo sguardo tormentato. Radclyffe Hall e Christa Winsloe erano entrambe lesbiche, e l'odio verso se stessa della Hall equivaleva al comportamento di quegli omosessuali che, pur accettando lo stereotipo loro assegnato, cercavano di sfuggirvi, e anche di quegli ebrei integrati ai quali l'odio verso se stessi e verso il proprio giudaismo non era affatto sconosciuto.

Gli ebrei avrebbero provato, nella sua massima espressione, la crudele e cinica capacità della società e dello Stato di tradurre in realtà il mito, di far coincidere, negli effetti, coloro che erano stati bollati come estranei con il loro stereotipo. Può darsi che i nazisti, nei campi di concentramento, abbiano anche cercato di modellare gli omosessuali sul loro stereotipo, ma furono molto più ossessionati dal nemico di razza, l'ebreo, ed è in quest'ambito che possiamo seguire più facilmente tale processo. Nei campi di concentramento, i nazisti crearono le

condizioni che, secondo loro, avrebbero reso conformi gli ebrei allo stereotipo razzista; così, per esempio, Rudolf Hòss, il comandante di Auschwitz, accusò gli ebrei di comportarsi in un modo « tipicamente da ebreo », sottraendosi al lavoro e dilaniandosi l'un l'altro in una selvaggia competizione per quei privilegi che avrebbero loro consentito di condurre una vita comoda e da parassita²⁵; non avrebbero certo potuto condurre una vita del genere ad Auschwitz; proprio Hòss aveva creato condizioni tali che la sopravvivenza era la sola cosa che contasse; attraverso un potere spietato e dittatoriale fu fatto di tutto per ridurre gli uomini e le donne al proprio stereotipo negativo. Il razzismo cercò di tradurre in pratica la propria teoria, alimentandosi del conformismo che la rispettabilità esigeva e reclamando come proprie, in contrasto con lo stereotipo dell'estraneo, le virtù del duro lavoro e della felice vita familiare.

Non fu inevitabile la creazione di un legame tra razzismo e rispettabilità: esso, piuttosto, fu sempre tenuto a portata di mano per essere invocato e manipolato; tuttavia, la definitiva accettazione della rispettabilità come verità immutabile, il suo stretto nesso con il nazionalismo, il costituirsi dello stereotipo della medicalizzazione dell'estraneo resero più facile al razzismo rivendicare la rispettabilità come attributo della razza superiore.

Il rapporto tra nazionalismo e razzismo fu più immediato. Il nazionalismo non solo aiutò a mantenere la rispettabilità e a definire i modelli ideali, ma servì anche a precludere qualsiasi possibilità di fuga dalla società rispettabile. Essere indecente e, nello stesso tempo, nemico del popolo era un'accusa difficile da controbattere e, come abbiamo visto, la legislazione contro l'omosessualità alla fine del XIX secolo faceva appello al popolo stesso per legittimarsi. Non c'era ragione, naturalmente, che uno non potesse essere, ad un tempo, rispettabile e tollerante, ma nei momenti di crisi la pressione sempre latente verso il conformismo scatenava un'azione terroristica. Le paure e i pregiudizi di Heinrich Himmler, citati nel capitolo su fascismo e sessualità, con la sua presunzione che fosse la natura stessa a incoraggiare sia l'etero-sessualità che la razza tedesca, e che quindi gli omosessuali e gli ebrei dovessero essere uccisi perché « innaturali », portarono il

conformismo alla sua estrema conclusione. Il ruolo che svolsero il nazionalismo e la rispettabilità nell'ascesa del fascismo è stato spesso dimenticato; non è facile stabilire in che misura essi abbiano determinato il nostro comportamento, e, in particolare, in che modo la rispettabilità sia entrata a far parte di quel senso comune sulla base del quale la maggior parte delle persone regola la propria esistenza.

Tuttavia, sarebbe sbagliato considerare la rispettabilità semplicemente in base all'uso che ne fecero il razzismo e il fascismo: non si può giudicare un sistema di pensiero e di comportamento dall'abuso che si fa di esso. Neppure il nazionalismo può esser tanto facilmente assolto, benché, almeno fino alla prima guerra mondiale, molte sue componenti — sia in Germania che nel resto dell'Europa — non fossero aggressive, ma riconoscessero il diritto di ogni nazione alla propria esistenza e alla propria cultura. Non dobbiamo nemmeno dimenticare che la società necessita di coesione; non solo le dittature, ma anche i governi parlamentari non possono funzionare senza. Per concludere, dobbiamo attirare l'attenzione su ciò che è sempre rimasto implicito in tutto il libro: cioè che la rispettabilità garantì alla società un cemento vitale, importante, per il modo di considerare gli uomini e le donne, quanto gli interessi economici o politici. Quella che nel Settecento era venuta costituendosi come moralità borghese diventò, dalla metà dell'Ottocento, la moralità di ognuno. Fu troppo alto il prezzo pagato per questo tipo di moralità? Dipende da come si può risolvere il conflitto tra il bisogno di coesione avvertito dalla società e la tolleranza verso gli emarginati. Come Germania, la rispettabilità sembra quindi essersi saldamente installata sul trono, anche se sotto nuove vesti, consentendo un certo livello di espressione sessuale, sempre che essa non metta in pericolo il proprio potere e il proprio dominio.

NOTE

Introduzione: Nazionalismo e rispettabilità

¹ John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago 1980, *passim*.

² André Robert de Mereiai, *Le Diable aux Corps* (1797), citato da Marion Luckow, *Die Homosexualität in der Literarischen Tradition*, Stuttgart 1962, p. 7.

³ Per la giustificazione dell'« espurgazione » da parte di Sarah Trimmer, si veda la ristampa del suo *A Comparative View of the New Plan for Education*, London 1905.

⁴ E.M. Halliday, *The Man Who Cleaned Up Shakespeare*, «Horizon», V (settembre 1962), 1, p. 70.

⁵ Si veda Harold Nicolson, *Good Behaviour*, London 1955, pp. 231-46 [trad. it., *Il saper vivere*, Milano 1958].

⁶ Norbert Elias, *The Civilizing Process*, New York 1978 [versione italiana, *La civiltà delle buone maniere*, Bologna 1982, e *Potere e civiltà*, Bologna 1983]; si veda anche George L. Mosse, *Norbert Elias. The Civilizing Process*, « New German Critique », 15 (autunno 1978), pp. 178-83.

⁷ Thea Booss-Rosenthal, *Die lesbische Liebe im Spiegel des Gesetztes*, in P. H. Biederich, *Die Homosexualität*, Regensburg 1950, p. 83.

⁸ *Das Zeitalter des Pietismus*, a cura di Martin Schidt e Wilhelm Jannasch, Bremen 1965, pp. 108-9.

⁹ David Newsome, *Godliness and Good Learning*, London 1961, pp. 198-9.

¹⁰ G. S. R. Kitson-Clark, *The Romantic Element 1830-1850*, in *Studies in Social History*, a cura di J. H. Plumb, ivi 1955, pp. 231-2.

¹¹ Citato in Maurice J. Quinlan, *Victorian Prelude, A History of English Manners 1700-1830*, ivi 1965, p. 100.

¹² Citato in Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society*,

London-New York 1981, p. 27.

13 Quinlan, *Victorian Prelude* cit., p. 76.

14 Theodor Körner, *Aufruf* (1813), in *Theodor Körner's Sämtliche Werke in zwei Teilen*, a cura di Eugen Wildenow, Leipzig s.d., p. 120.

15 *Die Leipziger Schlacht* (1913), poesia 157, in *Ernst Moritz Arndt Sämtliche Werke*, vol. IV, ivi s.d., p. 83.

16 Citato in Hermann Wendel, *Danton*, Königstein/Taunus 1978, p. 362 [trad. it., *Danton*, Milano 1931].

17 Jacob Stockinger, *Homosexuality and the French Enlightenment*, in *Homosexualities in French Literature*, a cura di George Stambolian e Elaine Marx, Ithaca, N.Y., 1979, pp. 161-86.

18 Si veda Crane Brinton, *French Revolutionary Legislation on Illegitimacy, 1789-1804*, Cambridge, Mass., 1936.

19 Walter Scott, *Ivanhoe*, New York 1962, p. 38 [trad. it., *Ivanhoe*, Torino 1975].

20 Alice Chandler, *A Dream of Order*, London 1971, pp. 46-7.

21 Nicolson, *Good Behaviour* cit., p. 236.

22 Peter T. Cominos, *Late Victorian Respectability and the Social System*, «International Review of Social History», VIII (1963), p. 42.

23 H. Montgomery Hyde, *Oscar Wilde*, New York 1975, p. 265.

24 Ford Madox Ford, *The Good Soldier: The Saddest Story ever Told*, London 1915, p. 158 [trad. it., *Il buon soldato*, Milano 1975].

25 Iwan Bloch, *Die Perversen*, Berlin s.d., p. 28.

26 Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, Stuttgart 1907, p. 55 [trad. it., *Psychopathia sexualis*, Milano 1966].

27 E. Hare, *Masturbatory Insanity: The History of an Idea*, «The Journal of Mental Science», CVIII (gennaio 1962), 452, p. 8.

28 Ivi, p. 23, n. 11.

29 Ivi, p. 4.

30 *Die Onanie, Vierzehn Beiträge zu einer Diskussion der «Wiener Psychoanalytischen Vereinigung»*, Wiesbaden 1912, p. 2.

³¹ *Oeuvres diverses de Bertrand-Rival*, nouvelle édition, Marseilles 1809, p. 44.

³² J. F. Bertrand, *Tableaux historiques et morals*, Paris 1799, pp. 44 sgg. (per la storia del museo e l'analisi delle visite delle scolaresche); pp. 33 sgg. (per la descrizione degli oggetti nel museo).

³³ *Idem*, Paris 1798, la prima edizione, p. 37. Per la descrizione delle statue, pp. 37-40.

³⁴ Théodore Tarczylo, *Sexe et liberté au siècle des Lumières*, Paris 1983, pp. 143 sgg., 177-81.

³⁵ C. Eynard, *Essai sur la vie de Tissot*, Lausanne 1859, pp. 78 e 85; Théodore Tarczylo, *Pretons la main à la nature, « L'onanisme » de Tissot, « Dix-Huitième Siècle »*, XII (1980), p. 85.

³⁶ Si veda Tissot, *L'onanisme*, Paris 1980, Artide I, *Les Symptomes*, pp. 29 sgg. [trad. it., *L'abuso dei piaceri: dell'onanismo e conseguenze delle malattie prodotte dalla masturbazione*, Firenze 1890].

³⁷ R. Rozier, *Lettres médicales et morales*, ivi 1822, XI.

³⁸ Philip Greven, *The Protestant Temperament, Patterns of Child Rearing, Religious Experience, and the Self in Early America*, New York 1977, p. 140.

³⁹ George L. Mosse, *War and the Appropriation of Nature, in Germany in the Age of Total War*, a cura di Volker Berghahn e Martin Kitchen, London 1981, p. 117.

⁴⁰ Si veda Richard Jenkyns, *The Victorians and Ancient Greece*, Oxford 1980, p. 147.

⁴¹ Marc-André Raffalovich, *Uranisme et Unisexualité*, Lyon-Paris 1896, p. 184.

⁴² Wolfgang Lepmann, *Winckelmann*, München 1982, p. 152.

⁴³ Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Stuttgart 1965, pp. 8 e 60 [trad. it., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Firenze 1970],

⁴⁴ *Winckelmann's Werke*, a cura di Heinrich Meyer e Johann Schulze, Dresden 1811, vol. IV, p. 37.

⁴⁵ Si veda Klaus Wolbert, *Die Nackten und die Toten des Dritten Reiches*, Giessen 1982, pp. 133-4.

⁴⁶ Bernhard Ruprecht, *Plastisches Ideal und Symbol im Bilderstreit der Goethezeit*, in *Probleme der Kunstwissenschaft*, vol. I, Berlin 1962, p. 215.

- 47 Ivi, pp. 203-4 e 215.
- 48 Wolbert, *Die Nackten und die Toten* cit., p. 128.
- 49 Si veda George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses*, New York 1975 [trad. it., *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna 1984²].
- 50 Wolbert, *Die Nackten und die Toten* cit., p. 142.
- 51 Greven, *The Protestant Temperament* cit., p. 140.
- 52 Magnus Hirschfeld riassume questo mutamento in *Sexualwissenschaftlicher Bilderatlas zur Geschlechtskunde*, Berlin 1930, pp. 484-90 [trad. it., *La riforma sessuale su base scientifica*, Roma 1929].
- 53 Si veda Randolph Trumbach, *The Rise of the Egalitarian Family*, New York 1978, p. 132 [trad. it., *La nascita della famiglia egualitaria*, Bologna 1982],
- 54 Rozier, *Lettres médicales et morales* cit., p. 62.
- 55 Paul Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, Tübingen 1966, pp. 76-7.
- 56 J. F. Bertrand-Rival, *Vers sur l'existence de dieux*, s.J. 1813.
- 57 Boswell, *Christianity* cit., p. 157.
- 58 Ingeborg Weber-Kellermann, *Die Deutsche Familie*, Frankfurt am Main 1974, p. 102.
- 59 Berthold Auerbach, *Dichter und Kaufmann, ein Lebensgemälde aus der Zeit Moses Mendelssohns*, vol. I, *Berthold Auerbach's gesammelte Schriften*, 12 voll., Stuttgart 1864, p. 103. *Dichter und Kaufmann* fu pubblicato per la prima volta nel 1839.
- 60 Weeks, *Sex, Politics and Society* cit., p. 83; Helmut Möller, *Die Kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert*, Berlin 1969, pp. 79-81.
- 61 Si veda Hans-Jürgen Lusenbrink, *Les crimes sexuelles*, « Dix-Huitième Siècle », XII (1980), p. 202.
- 62 W. H. Riehl, *Die Familie*, Stuttgart 1854, p. 123.
- 63 Carl Euler, *Friedrich Ludwig Jahn*, Berlin 1881, p. 118.
- 64 Citato in Kathryn Tidrick, *Heart-Beguiling Araby*, Cambridge 1981, p. 19.
- 65 Michael Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I: *An Introduction*, New York 1980, pp. 15 sgg. [versione italiana, *La volontà di sapere*, Milano 1978],

Capitolo I: Virilità e omosessualità

¹ Samuel Richardson, *Pamela*, vol. I, London 1914, p. 137 [trad. it., *Pamela*, Milano 1953]; Körner, *Männer und Buben* (1813), in *Theodor Körner's Sämtliche Werke in zwei Teilen* cit., p. 137.

² Albert Moll, *Handbuch der Sexualwissenschaften*, Leipzig 1921, pp. 334 sgg. Egli collaborò nel suo lavoro con Havelock Ellis; ciò nonostante, in precedenza Moll aveva sostenuto che l'etica medica non può mettere in pericolo le norme morali della società (Moll, *Artzliche Ethik*, Stuttgart 1902, p. 230).

³ Havelock Ellis, *Men and Women*, London 1894, pp. 85 sgg.

⁴ Lord Baden-Powell of Gilwell, *Rovering to Success*, ivi 1922, p. 106 [trad. it., *La strada verso il successo*, Milano 1960],

⁵ Arthur N. Gilbert, *Sexual Deviance and Disaster during the Napoleonic Wars*, «Albion», IX (1978), pp. 98-113.

⁶ Günther Gollner, *Homosexualität, Ideologiekritik und Entmythologisierung einer Gesetzgebung*, Berlin 1974, pp. 106-19.

⁷ Graf von Hoensbroech, *Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit*, vol. II: *Die Ultramontane Moral*, Leipzig 1902, pp. 310-12 e 325. Si tratta però di una versione ostile da utilizzarsi con cautela; von Hoensbroech era un ex-prete. Per un'acuta analisi critica di von Hoensbroech, si veda Josef Mausbach, *Die Katholische Moral und ihre Gegner*, Köln 1921, prima edizione 1901, p. 6.

⁸ Von Hoensbroech, *Das Papsttum* cit., p. 125.

⁹ Isaia, II: 25; John Calvin, *The Bible*, London 1588, p. 260.

¹⁰ George L. Mosse, *The Holy Pretence*, Oxford 1957, p. 51.

¹¹ Ivi, p. 95.

¹² Si veda, per esempio, B. Gass, *Geschichte der Christlichen Ethik*, vol. II, Berlin 1881, p. 1626.

¹³ Citato in Ulrich Linse, *Arbeiterschaft und Geburtenentwicklung im Deutschen Kaiserreich von 1871*, «Archiv für Sozialgeschichte», XII (1972), pp. 212-3.

¹⁴ Joseph Mausbach, *Kernfragen Christlicher Welt und*

Lebensanschauung, M. Gladbach 1921, prima edizione 1904, p. 71.

¹⁵ Si veda Jeffrey Weeks, *Movements of Affirmation: Sexual Meanings and Homosexual Identities*, « Radical History Review », (primavera-estate 1979), p. 166. Questo processo di medicalizzazione è riassunto in maniera eccellente da Vern L. Bullough, *Sex, Society and History*, New York 1976, pp. 161-85.

¹⁶ Citato in F. B. Smith, *The People's Health, 1830-1910*, Canberra, Australia, 1979, p. 121.

¹⁷ Citato in J. E. Rivers, *Proust and the Art of Love*, New York 1980, p. 108.

¹⁸ Per un sunto della legislazione inglese, si vedano Jeffrey Weeks, *Coming Out, Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*, London 1977; F. B. Smith, *Labouchère's Amendment to the Criminal Law Amendment Bill*, « Historical Studies », University of Melbourne, X (ottobre 1976), 1. Per un buon quadro generale di questa legislazione in Germania, si vedano P. H. Biedrich, *175 - Die Homosexualität*, Regensburg 1950, e Gollner, *Homosexualität* cit., Berlin 1974.

¹⁹ M. Tissot, *L'onanisme, Discours sur les Maladies produites par la Masturbation*, Lausanne 1717, pp. 193 e 219 [trad, it., *L'abuso dei piaceri* cit.].

²⁰ Johann Valentin Müller, *Entwurf einer gerichtlichen Arzneiwissenschaft*, Frankfurt am Main 1796, ristampato in *Der unterdrückte Sexus*, a cura di Joachim S. Hohmann, Lollar/Lahn 1977, pp. 132 e 139.

²¹ Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, Philadelphia-London 1892, p. 190 [trad, it., *Psychopathia sexualis*, Milano 1966].

²² Müller, *Entwurf einer gerichtlichen Arzneiwissenschaft* cit., p. 136.

²³ Ivi, p. 137.

²⁴ Ambroise Tardieu, *Die Vergehen gegen die Sittlichkeit*, Weimar 1860, pp. 124 e 140 sgg. [trad, it., *Delitti di libidine: Studio medico-legale*, Roma-Soriano 1898],

²⁵ Johann Ludwig Caspar, in *Vierteljahrsschrift für gerichtliche und öffentliche Medizin*, 1852, ristampato in *Der unterdrückte Sexus* cit., pp. 63, 64 e 73.

²⁶ Möbius in «Jahrbuch für Sexuelle Zwischenstufen», IV (1904), p. 499.

27 Cfr. capitolo VI.

28 Hans Dietrich Hellbach, *Die Freundesliebe in der deutschen Literatur*, Leipzig 1931, pp. 38 e 43.

29 Adolf Beyer, *Schiller's Malteser*, Tübingen 1912, pp. 45, 46 e 75.

30 *Fichte's Reden an die deutsche Nation*, Achte Rede, Berlin 1912, p. 137 [trad. it., *Discorsi alla nazione tedesca*, Torino 1939],

31 Cfr. capitolo III.

32 Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* cit., p. 36 [trad. it., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* cit.].

33 Si veda Mosse, *The Nationalization of the Masses* cit., pp. 22 e 23 [trad. it., *La nazionalizzazione delle masse* cit.].

34 Questa è un'impressione lasciata non solamente dalla poesia di guerra di Brooke, ma anche dalla *Memoir* di Edward Marsh, che accompagnava l'edizione della raccolta di poesie di Brooke del 1918 e che fu determinante nel creare il mito di Rupert Brooke. Per un'analisi più approfondita, cfr. capitolo V.

35 Pierre Sipriot, *Montherlant*, Paris 1975, p. 62.

36 Robert Brainard Pearsall, *Rupert Brooke, the Man and the Poet*, Amsterdam 1964, p. 140.

37 Caspar, ristampato in *Der unterdrückte Sexus* cit., p. 59.

38 Alois Geigel, *Das Paradoxon der Venus Urania*, Würzburg 1869, ristampato in *Der unterdrückte Sexus* cit., p. 7.

39 Si veda Gilbert, *Sexual Deviance and Disaster during the Napoleonic Wars* cit., p. 99.

40 Magnus Hirschfeld, *Berlin's Drittes Geschlecht*, Berlin-Leipzig 1904, pp. 37 e 41 (cit. dal *feuilleton* di Rudolf Presber *Weltstadttypen*).

41 Iwan Bloch, *Das Sexualleben unserer Zeit, in seine Beziehungen zur modernen Kultur*, Berlin 1906, pp. 384-5.

42 Ivi, p. 753.

43 Bloch, *Die Perversen* cit., pp. 26 e 37.

44 Citato in F. B. Smith, *The People's Health* cit., p. 300.

45 È interessante che Bloch citi Edward Carpenter sulla fondamentale importanza dell'autocontrollo per un corretto tipo di amore (*Das Sexualleben unserer Zeit* cit., p. 280); su Edward Carpenter, cfr. capitolo II.

46 Geigel in *Der unterdrückte Sexus* cit., p. 7.

47 Benedict Friedländer in « Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen », I (1905), pp. 463-70; si veda anche James D. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, New York 1975, p. 69.

48 R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis* (1892), p. 6, e *idem* (1898), p. 186.

49 Bloch, *Das Sexualleben unserer Zeit* cit., pp. 464, 468 e 601.

50 Tissot, *L'onanisme* cit., p. 66 [trad. it., *L'abuso dei piaceri* cit.].

51 Citato in «Der Spiegel», 12 marzo 1979, p. 123.

52 Si veda H. Ackerknecht, *Kurze Geschichte der Psychiatrie*, Stuttgart 1957, pp. 51 e 52. Il titolo di Morel è *Traité des Dégénérescence Physiques, Intellectuelles et Morales de l'Espèce Humaine*.

53 Annemarie Wettley, *Von der « Psychopathia sexualis » zur Sexualwissenschaft*, Stuttgart 1959, pp. 45-6.

54 Max Nordau, *Degeneration*, New York 1968, p. 325 [trad. it., *Degenerazione*, Torino 1896²].

55 Ivi, p. 329.

56 Ivi, p. 18.

57 Ivi, pp. 37, 39, 41 e 541.

58 Cfr. capitolo VI.

59 M. Proust, *Remembrance of Things Past*, vol. II, New York 1932, p. 14 [trad. it., *Alla ricerca del tempo perduto*, 7 voll., Torino 1978-79].

60 Ivi, p. 311.

61 Jean Recanati, *Profils Juifs de Marcel Proust*, Paris 1979, p. 119.

62 Eugen Dühren (Iwan Bloch), *Englische Sittengeschichte*, Berlin 1912, prima edizione 1903, pp. 14, 24 e 46.

63 Bloch, *Das Sexualleben unserer Zeit* cit., pp. 541, 543, 591 e 595.

64 Magnus Hirschfeld, *Ursachen und Wesen des Uranismus*, « Jahrbuch für Sexuelle Zwischenstufen », (1903), pp. 35 e 93.

65 Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis* (1892) cit., pp. 5 e 6.

66 Krafft-Ebing riaffermò la sua convinzione che l'omosessualità fosse un segno di degenerazione anche nell'edizione rivista di *Psychopathia sexualis* del 1903; Wettley,

Von der «*Psychopathia sexualis*» zur *Sexualwissenschaft* cit., p. 96, 93.

⁶⁷ «Jahrbuch für Sexuelle Zwischenstufen», (1901), pp. 7 e 71.

⁶⁸ Si veda Vincent Brome, *Havelock Ellis, Philosopher of Sex*, London 1979, *passim*.

⁶⁹ Phyllis Grosskurth, *John Addington Symonds*, ivi 1964, p. 191.

⁷⁰ Frank J. Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind*, New York 1979, capitolo VIII.

⁷¹ Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, ivi 1961, p. 172 [trad, it., *Freud moralista*, Bologna 1968].

⁷² Lettera di Freud alla madre di un figlio omosessuale, 9 aprile 1935; Sigmund Freud, *Briefe 1873-1939*, Frankfurt am Main 1960, p. 416 [trad, it., *Lettere (1873-1939): lettere alla fidanzata e ad altri corrispondenti*, Torino 1960],

⁷³ Sigmund Freud, *Sexuality and the Psychology of Love*, New York 1963, p. 25 [trad, it., *Opere*, 12 voll., Torino 1972-81].

⁷⁴ Si veda Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany* cit., capitolo XX. James Steakley sta ora scrivendo quella che promette di essere la biografia definitiva di Magnus Hirschfeld. Le opinioni dei sessuologi che tendevano a legittimare l'omosessualità portarono in Inghilterra alla fondazione nel 1913 della British Society for the Study of Sex-Psychology; la società venne fondata dopo che Edward Carpenter aveva promosso delle conferenze e la partecipazione di Magnus Hirschfeld all'International Medical Congress tenutosi a Londra lo stesso anno. Si veda Lawrence Housman, *A Peaceful Penetrator*, in *Edward Carpenter, an Appreciation*, a cura di Gilbert Beith, New York 1973, prima edizione 1931, pp. 110-1.

⁷⁵ Si veda, per esempio, l'elenco compilato da Iwan Bloch di famosi e intellettualmente distinti omosessuali che include, come uomini politica-mente impegnati o militari, solo Enrico III re di Francia e Federico il Grande re di Prussia su un totale di 15 omosessuali (*Das Sexuelleben unserer Zeit* cit., pp. 560-61).

⁷⁶ Wetdey, *Von der «Psychopathia sexualis» zur Sexualwissenschaft* cit., pp. 63 e 64.

77 Si veda Hirschfeld, *Berlin's Drittes Geschlecht* cit., pp. 37 e 41.

78 Andre Gide, *Corydon, Oeuvres Complètes*, vol. IX, Paris s.d., p. 203 [trad. it., *Corydon*, Milano 1967⁴].

79 Marion Luckow, *Die Homosexualität in der Literarischen Tradition*, Stuttgart 1962, p. 57.

80 «Jahrbuch für Sexuelle Zwischenstufen», (1905), pp. 563-70.

81 Benedict Friedländer citato da Karl Franz von Leexov, *Armee und Homosexualität*, Leipzig 1908, pp. 5, 61-3. Egli accusava la tendenza di tutti gli omosessuali effeminati a riunirsi non per conto loro, ma nell'organizzazione di Hirschfeld votata al sostegno dei diritti dell'omosessuale (Benedict Friedländer, *Die Liebe Platons im Lichte der Modernen Biologie*, Treptow 1909, pp. 203-4).

82 Emil Szitty, *Das Kuriositäten-Kabinet*, Konstanz 1923, pp. 60-1.

83 Max Nordau citato in *Die Körperliche Renaissance der Juden*, Festschrift zum 10 Jährigen bestehen des « Bar Kochba » Berlin, Berlin mag-gio 1909, p. 12; Max Nordau, *Jüdische Turner*, «Jüdische Monatshefte für Turnen und Sport», XIV (agosto-settembre 1913), 6, pp. 173-4.

84 Per un'analisi di questa pubblicazione, si veda George L. Mosse, *Toward the Final Solution*, New York 1978, pp. 122-7 [trad. it., *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Roma-Bari 1982].

85 *Der Eigene, Ein Blatt für männliche Kultur*, Hrsg. mit einem Nachwort, a cura di Joachim S. Hohmann, Frankfurt-Berlin 1981, p. 331.

86 *Der Eigene* cit., pp. 183-4; è riprodotta la pagina originale, ma non sono indicati né il volume né la data.

87 Friedländer condivideva queste opinioni; si veda Harry Oosterhuis, *Homosocial Resistance to Hirschfeld's Homosexual Putsch: The Gemeinschaft der Eigenen, 1899-1914*, in *Among Men, Among Women, Gay Studies and Women's Studies*, University of Amsterdam Conference, 22-26 giugno 1983, pp. 305-14.

88 *Der Eigene* cit., p. 365.

89 Adolf Brand, *Freundesliebe als Kulturfaktor*, « Der Eigene », 1 (15 luglio 1930), s.i.p.

⁹⁰ *Der Eigene* cit., p. 338.

⁹¹ Cfr. capitolo VII.

⁹² Bryan Farwell, *Burton, A Biography of Sir Richard Frances Burton*, London 1963, p. 378.

⁹³ A. J. Langguth, *Saki: A Life of Hector Hugh Munroe*, New York 1981, pp. 83 e 258.

⁹⁴ *Teleny, or the Reverse of the Medal*, London 1893, p. 96. I fatti che portarono alla stesura di questo libro sono raccontati da Winston Leyland nell'introduzione alla nuova edizione di *Teleny, A Novel Attributed to Oscar Wilde*, a cura di Winston Leyland, San Francisco 1984, pp. 5-19.

⁹⁵ Ivi, pp. 11 e 23.

⁹⁶ Luckow, *Die Homosexualität in der Literarischen Tradition* cit., p. 29.

⁹⁷ Si veda Philippe Jullian, *D'Annunzio*, London 1972.

⁹⁸ Wolfdietrich Rasch, *Literacy Decadence. Artistic Representations of Decay*, «Journal of Contemporary History», XVII (1982), 1, p. 205.

⁹⁹ Si veda Martin Green, *Children of the Sun. A Narrative of «Decadence» in England after 1918*, New York 1976.

¹⁰⁰ George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, New York 1964, p. 216 [trad. it., *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano 1968],

¹⁰¹ Ivi, p. 175.

¹⁰² Otto Piper, *Die Gestaltwerdung des Jugendbundes*, in Gerhard Ziemer e Hans Wolf, *Wandervogel*, Bad Godesberg 1961, p. 261.

¹⁰³ Carl Boesch, *Vom deutschen Mannesideal*, «Der Vortrupp», II (1913), 1, p. 3.

¹⁰⁴ Ivi, p. 4.

Capitolo II: La riscoperta del corpo

¹ Gert Mattenklott, *Bilderdienst, Ästhetische Opposition bei Beardsley und George*, München 1970, pp. 197-9.

² Friedrich Ludwig Jahn e Ernst Eiselen, *Die Deutsche Turnkunst*, Berlin 1816, p. 244.

³ *Nacktheit als Verbrechen, Der Kampf um 184 Strgb. in der Lüneburger Heide*, Eggestorf s.d., p. 145.

4 Si veda Mosse, *The nationalization of the Masses* cit., p. 133 [trad. it., *La nazionalizzazione delle masse* cit.].

5 Wolfgang R. Krabbe, *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform*, Göttingen 1974, pp. 13 e 91. L'abbronzatura non era apprezzata in Inghilterra prima della rivoluzione industriale; si veda Jenkyns, *The Victorians and Ancient Greece* cit., pp. 146-7.

6 Si veda Mosse, *Toward the Final Solution* cit., capitolo II [trad. it., *Il razzismo in Europa* cit.].

7 Heinrich Pudor, *Nacktkultur*, vol. I, Berlin-Steglitz 1906, p. 49.

8 Krabbe, *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform* cit., p. 98.

9 «Die Schönheit», a cura di Karl Vanselow, I (1903), p. 157.

10 Si veda J. M. Seitz, *Die Nacktkulturbewegung*, Dresden 1925, p. 35.

11 *Nacktheit und Verbrechen* cit., p. 9.

12 «Die Freude», I (1923), p. 52.

13 «Die Schönheit», I (1903), p. 557.

14 Seitz, *Die Nacktkulturbewegung* cit., p. 71.

15 Ivi, p. 61.

16 Walter Flex, *Der Wanderer zwischen Beiden Welten*, München s.d., pp. 22-3. Ideali di questo tipo nascondevano talvolta impulsi sessuali molto forti, come, per esempio, nelle fantasie erotiche di Fidus. Ulrich Linse ha descritto come questi profeti itineranti e sedicenti salvatori apparsi in Germania subito dopo la prima guerra mondiale — legati ai movimenti nudista e per la riforma della vita — nascondessero la loro promiscuità sessuale sotto il manto di una purezza simile a quella di Cristo. La sensualità dei loro corpi fu trasformata in un velo di luce simile alle figure dipinte nelle opere di Fahrenkrog (Ulrich Linse, *Barfüssige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre*, Berlin 1983, p. 54).

17 Krabbe, *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform* cit., pp. 149 sgg.

18 Richard Ungewitter, *Nacktheit und Moral, Wege zur Rettung des deutschen Volkes*, Stuttgart 1925, pp. 10-1.

19 Seitz, *Die Nacktkulturbewegung* cit., p. 119.

20 Richard Ungewitter, *Die Nacktheit in*

entwicklungsgeschichtlicher, gesundheitlicher, moralischer und künstlerischer Beleuchtung, Stuttgart 1907, pp. 122-3.

²¹ Ivi, p. 130.

²² Mosse, *The Crisis of German Ideology* cit., p. 137 [trad. it., *Le origini culturali del Terzo Reich* cit.].

²³ Heinrich Pudor, *Die Schönheitsabende*, « Sexual Probleme », IV (1908), p. 828.

²⁴ Ivi, p. 829.

²⁵ Heinrich Pudor, *Nackende Menschen*, s.l. 1917 (?), p. 15.

²⁶ « Der Vortrupp », 1° maggio 1913, pp. 279-80.

²⁷ Krabbe, *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform* cit., p. 110.

²⁸ Cfr. capitolo IV.

²⁹ « Der Anfang », settembre 1913, p. 138. Si trattava di un giornale pubblicato dagli studenti della scuola di Wickersdorf, una comunità che aveva stretto legami con la componente di sinistra del movimento giovanile tedesco.

³⁰ Hans Blüher, *Die Rolle der Erotik in der Männlichen Gesellschaft*, vol. I, Jena 1921, in particolare le pp. 4-7, 37, 181-2 e 204.

³¹ «Jahrbuch für Sexuelle Zwischenstufen», II (1903), p. 921.

³² Si veda Walter Z. Laqueur, *Young Germany*, London 1962, pp. 21-3; e Fritz Jungmann, *Autorität und Sexmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung*, in *Studien über Autorität und Familie*, a cura di Max Horkheimer, Paris 1936, p. 5 [trad. it., *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino 1973].

³³ Ziemer e Wolf, *Wandervogel und Freideutsche Jugend* cit., pp. 260-1.

³⁴ Jungmann, *Autorität und Sexualmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung* cit., p. 672.

³⁵ Franz Schönaauer, *Stefan George*, Hamburg 1960, p. 102.

³⁶ Dominik Jost, *Stefan George und Seine Elite*, Zürich 1949, p. 63.

³⁷ Si veda George L. Mosse, *The Culture of Western Europe*, Chicago 1961, pp. 290-3.

³⁸ Mattenklott, *Bilderdienst* cit., p. 198.

³⁹ Ivi, p. 218 sgg.

40 Gabriele D'Annunzio, *The Flame of Life*, New York 1900, p. 126.

41 Schönauer, *Stefan George* cit., pp. 161-2.

42 Si veda Richard Drake, *Byzantium for Rome, the Politics of Nostalgia in Umbertian Italy, 1878-1900*, Chapel Hill, N.C., 1980, p. 193.

43 Le parole sono quelle del pittore Ernst Ludwig Kirschner citate in Wolf-Dietrich Dube, *The Expressionists*, London 1972, p. 81.

44 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Nietzsche's Werke*, vol. V, Leipzig 1900, parte I, p. 41 [trad. it., *La gaia scienza*, Torino 1979].

45 Lewis D. Wurgaft, *The Activists. Kurt Hiller and the Politics of Action on the German Left, 1914-1933*, Philadelphia 1977, p. 15.

46 Si veda Timothy D'Arch Smith, *Love in Earnest: Some Notes on the Lives and Writings of English « Uranian » Poets from 1889-1930*, London 1970.

47 Ristampato in *Sexual Heretics, Male Homosexuality in English Literature from 1850 to 1900*, a cura di Brian Reade, New York 1971, p. 226.

48 Edward Carpenter, *Civilization, Its Cause and Cure*, London 1891, pp. 35 e 39.

49 Edward Lewis, *Edward Carpenter: An Exposition and an Appreciation*, ivi 1915, p. 67.

50 Margaret Waters, *The Nude Male*, Harmondsworth 1979, p. 240.

51 Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, London 1975, p. 276.

52 Stephen Spender, *World within World*, ivi 1951, p. 60 [trad. it., *Un mondo nel mondo*, Milano 1954].

53 Green, *Children of the Sun. A Narrative of « Decadence » in England after 1918* cit.

54 Charlotte e Dennis Primmer, *London. A Visitor's Guide*, New York 1977, p. 112; S. Casson, *Rupert Brooke's Grave*, « The London Mercury », II (maggio-ottobre 1920), p. 715; Paul Vanderbought, *Lettre aux peuples de Skyros*, Chimay, Belgio, 1931, prefazione.

55 Cfr. capitolo VII.

Capitolo III: Amicizia e nazionalismo

¹ Alfred Cobban, *In Search of Humanity*, London 1960, p. 204.

² Per Auden e Isherwood, avere rapporti sessuali era la logica estensione di una stretta amicizia, secondo quanto scrive Charles Osborne, *W. H. Auden, the Life of a Poet*, London 1980, p. 46.

³ Helmut Möller, *Die Kleinburgerliche Familie im 18. Jahrhundert*, Berlin 1969, p. 201.

⁴ *The Encyclopedia* di Denis Diderot, a cura di Stephen J. Gendzier, New York 1967, p. 170 [trad. it. parziale, *Encyclopédie di Diderot e d'Alembert, 1751-1772*, 18 voll., Milano 1970-80],

⁵ Wolfdietrich Rasch, *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im Deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts*, Halle-Saale 1936, p. 115.

⁶ H. Osterley, *Simon Dach seine Freunde und Johann Rohling*, Berlin-Stuttgart 1876, p. Xi.

⁷ Christian Furchtegott Geliert, *Lehen der Schwedischen Gräfin von G. ***, Stuttgart 1968, prima edizione 1750, p. 119.

⁸ James Milliot Servern, *Friendship, Its Advantages and Excesses*, « The Phrenological Journal of Science and Health », CVI (agosto-settembre 1889), p. 76.

⁹ Mme de Tencin, *Les malheurs de l'amour*, Amsterdam 1747, citato in Paul Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, Tübingen 1966, p. 52.

¹⁰ Ivi, pp. 76-7.

¹¹ Hans Dietrich Hellbach, *Die Freundschaftsliebe in der deutschen Literatur*, Leipzig 1931, p. 29. Hellbach ritiene che le poesie di Gleim non esprimano un amore reale verso la donna, ma che si tratti piuttosto di fantasie bisessuali (ivi, p. 30).

¹² Si veda *Der Göttinger Hain*, a cura di Alfred Kelletat, Stuttgart 1967, p. 404.

¹³ Rasch, *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung* cit., pp. 187 sgg.; per le sue poesie di guerra, si veda l'*Anthologie aus J. W. L. Gleim's sämtlichen Werken*, Hildburghausen-New York 1929², pp. 42-3.

14 Thomas Abt, *Vom Tode für das Vaterland*, Berlin-Stettin 1870, p. 17.

15 Ivi, p. 16.

16 Christian Garve, *Einige Gedanken über die Vaterlandsliebe überhaupt*, in *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*, Breslau 1802, pp. 132 e 203.

17 Ivi, pp. 148, 220 e 243.

18 « Jahrbuch der Preussischen Monarchie », ottobre 1801, p. 100.

19 Moses Mendelssohn, *Rezensionsartikel in der Bibliothek der Wissenschaften und der feinen Künste*, a cura di Eva J. Engel, in *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, vol. IV, Stuttgart-Bad Canstatt 1977, p. 332.

20 Max von Schenkendorf, *Landsturmlied* (marzo 1813), citato da *Die Befreiung, 1813, 1814, 1815*, a cura di Tim Klein, Ebenhausen-München 1913, p. 144.

21 Teodor Körner, *Zwölf freie deutsche Gedichte*, Leipzig 1814, p. 45.

22 Si veda George L. Mosse, *National Cemeteries and National Revival: The Cult of the Fallen Soldier in Germany*, « Journal of Contemporary History », XIV (1979), pp. 1-20.

23 *Theodor Körner's Sämtliche Werke in zwei Teilen* cit., pp. 120-1; von Schenkendorf, *Landsturmlied*, in *Die Befreiung, 1813, 1814, 1815* cit., p. 144.

24 Körner, *Mein Vaterland*, in *Theodor Körner's Sämtliche Werke in zwei Teilen* cit., pp. 113-4.

25 Citato in Mosse, *The Nationalization of the Masses* cit., p. 14 [trad. it., *La nazionalizzazione delle masse* cit.].

26 Robert Minder, *Das Bild des Pfarrhauses in der deutschen Literatur von Jean Paul bis Gottfried Benn*, in *Kultur und Literatur in Deutschland und Frankreich*, Frankfurt am Main 1962, pp. 44-73.

27 Si veda George L. Mosse, *Death, Time and History: The Völkish Utopia and Its Transcendence*, in *Masses and Man*, New York 1980, pp. 69-87 [trad. it., *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Roma-Bari 1982].

28 Rasch, *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung* cit., p. 98.

29 Heinrich von Kleist, *Geschichte meiner Seele*:

Ideenmagazin, a cura di Helmut Sembdner, Bremen 1959, pp. 286-7.

³⁰ J. Sjadger, *Heinrich von Kleist, eine Pathographische-Psychologische Studie*, Wiesbaden 1910, pp. 21 e 55.

³¹ Ivi, p. 17.

³² Rudolf Unger, *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik*, Frankfurt am Main 1922, pp. 97 e 104.

³³ Ivi, p. 107.

³⁴ Klaus Lankheit, *Das Freundschaftsbild der Romantik*, Heidelberg 1952, p. 182.

³⁵ Bloch, *Das Sexualleben unserer Zeit* cit., p. 605, 9.

³⁶ *Ibid*-

³⁷ Alexander von Gleichen Russwurm, *Freundschaft, Eine Psychologische Forschungsreise*, Stuttgart 1912, pp. 10, 77 e 285.

³⁸ Si veda Mosse, *Toward the Final Solution* cit., capitolo II [trad, it., *Il razzismo in Europa* cit.].

³⁹ Jean Murat, *Klopstock*, Paris 1959, p. 296.

⁴⁰ Citato in John R. Gillis, *Youth and History, Tradition and Change in European Age Relations 1770 to the Present*, New York 1974, p. 157.

⁴¹ Mosse, *The Crisis of German Ideology* cit., capitolo XI [trad, it., *Le origini culturali del Terzo Reich* cit.].

⁴² Si veda Thomas Nipperdey, *Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert*, in *Gesellschaft, Kultur, Theorien*, Göttingen 1976, pp. 174-205.

⁴³ Carl Euler, *Friedrich Ludwig Jahn*, Stuttgart 1881, p. 122.

⁴⁴ Friedrich Jahn e Ludwig Eiselen, *Die Deutsche Turnkunst*, Berlin 1816, p. 244.

⁴⁵ C. Meiners, *Grundriss der Geschichte der Menschheit*, Lengo 1785, pp. 21-30 e 32.

⁴⁶ Friedrich Gottlieb Klopstock, *Wingolf*, a cura di Jaro Pawel, Wien 1882, p. 40.

⁴⁷ Klopstock a Gleim, 23 giugno 1750, in *Klopstock's Sämtliche Werke*, Leipzig 1830, p. 57.

⁴⁸ Klopstock, *Hermann's Schlacht*, ivi, p. 226.

⁴⁹ J. W. L. Gleim, *An den Kriegsgott*, in *J. W. L. Gleim's Sämtliche Werke*, a cura di Wilhelm Körte, vol. I, Halberstadt

1811, pp. 90-1.

⁵⁰ Murat, *Klopstock* cit., p. 366; Christoph Prignitz, *Vaterlandsliebe und Freiheit*, Wiesbaden 1981, pp. 28 sgg.

⁵¹ *Fichte's Reden and die deutsche Nation*, Achte Rede cit., p. 137 [trad, it., *Discorsi alla nazione tedesca* cit.].

⁵² Newsome, *Godliness and Good Learning* cit., p. 33.

⁵³ Jonathan Gathorne-Hardy, *The Old School Tie. The Phenomenon of the English Public School*, New York 1977, pp. 172 sgg.

⁵⁴ La frase è tratta da un sermone di Thomas Arnold, citato in Newsome, *Godliness and Good Learning* cit., p. 32. Per una breve storia di Thomas Arnold e della riforma, si veda Gathorne-Hardy, *The Old School Tie* cit., capitolo IV.

⁵⁵ Gathorne-Hardy, *The Old School Tie* cit., p. 101.

⁵⁶ Ivi, p. 90.

⁵⁷ Ivi, p. 103.

⁵⁸ Michael Campbell, *Lord Dismiss Us*, London 1967, p. 255.

⁵⁹ Ivi, p. 267.

⁶⁰ Citato in Newsome, *Godliness and Good Learning* cit., p. 35.

⁶¹ Charles Kingsley, *Westward Ho!*, London 1899, p. 16.

⁶² Thomas Hughes, *Tom Brown's School Days*, New York 1968, p. 270 [trad, it., *Gli anni di scuola di Tom Brown*, Milano 1966],

⁶³ Ronald Hyam, *Britain's Imperial Century, 1815-1914*, London 1976, capitolo V.

⁶⁴ Robin Maugham, *The Last Encounter*, ivi 1972, p. 138.

⁶⁵ Citato in Thomas R. Metcalfe, *Architecture and Empire*, «History Today», XX (dicembre 1980), p. 9.

⁶⁶ Lord Birkenhead, *Rudyard Kipling*, London 1978, p. 363.

⁶⁷ Cyril Connolly, *Enemies of Promise*, Harmondsworth 1961, prima edizione 1938, pp. 234-5.

⁶⁸ Richard Perceval Graves, *A. E. Housman, the Scholar-Poet*, London-Henley 1979, p. 53.

⁶⁹ George Orwell, *Boy's Weeklies*, in *Inside the Whale and Other Essays*, Harmondsworth 1957, p. 180.

⁷⁰ Richard Usborne, *Clubland Heroes, A Nostalgic Study of Some Recurrent Characters in the Romantic Fiction of Dornford*

Yates, *John Buchan and Sapper*, London 1953, pp. 96-7.

⁷¹ Ivi, p. 6.

⁷² Per esempio, « The Wizard », settembre-dicembre 1922, p. 232. In genere queste storie avevano una tendenza anticattolica (ad esempio, *Stories by A.L.O.E.*, Edinburgh 1876).

⁷³ Usborne, *Clubland Heroes* cit., p. 32.

⁷⁴ Henry de Montherlant, *Les garçons*, Paris 1969, cominciato nel 1929, p. 91.

⁷⁵ Ivi, p. 65.

⁷⁶ Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, Stuttgart 1898, p. 252 [trad. it., *Psychopathia sexualis* cit.].

⁷⁷ Goldsworthy Lowes Dickinson, *The Autobiography and Other Unpublished Writing*, a cura di Denis Proctor, London 1973, p. 12.

⁷⁸ Chushichi Tsuzuki, *Edward Carpenter 1844-1929. Prophet of Human Fellowship*, Cambridge 1980, pp. 20, 47, 68 e 77.

⁷⁹ Hans Bluher, *Die Rolle der Erotik in der Männlichen Gesellschaft*, vol. I, Jena 1921, pp. 70 sgg.

⁸⁰ Mosse, *The Crisis of German Ideology* cit., p. 216 [trad. it. *Le origini culturali del Terzo Reich* cit.],

⁸¹ H. Montgomery Hyde, *The Cleveland Street Scandal*, London 1976, *passim*.

⁸² Louis Kronenberger, *Oscar Wilde*, Boston 1962, p. 158.

⁸³ Edward Carpenter, *My Days and Dreams, Being Autobiographical Notes*, London 1916, p. 196.

⁸⁴ *Two Friends, John Gray and André Raffalovich*, a cura di Brocard Sewell, Ayleford 1963, *passim*-, Brocard Sewell, *Footnote to the Nineties, A Memoir of John Gray and André Raffalovich*, London 1968, *passim*.

⁸⁵ Cfr. capitolo VI.

Capitolo IV: *Che tipo di donna?*

¹ Maurice Agulhon, *Marianne into Battle, Republican Imagery and Symbolism in France, 1789-1880*, Cambridge 1981, p. 16.

² Ivi, p. 73.

³ *Courbet und Deutschland*, Katalog der Ausstellung in

Hamburg und Frankfurt, 1979, p. 93.

⁴ Si veda la figura 124 in Siegmars Holsten, *Allegorische Darstellung des Krieges 1870-1918*, München 1976.

⁵ Sigrid Bauschinger, *Die heiligen Julitage von Paris*, « Frankfurter Allgemeine Zeitung », 20 gennaio 1983, p. 19.

⁶ Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris 1976, p. 120 [trad. it., *La festa rivoluzionaria*, Bologna 1982],

⁷ Ivi, p. 120.

⁸ Margaret A. Rose, *The Politicization of Art Criticism: Heine's 1831 Portrayal of Delacroix's Liberty*, « Monatshefte », LXXIII (1981), 4, p. 406.

⁹ Ivi, p. 409.

¹⁰ Richard A. Soloway, *Reform or Ruin: English Moral Thought During the First French Republic*, « The Review of Politics », XXV (1963), 1, p. 113.

¹¹ S. Richardson, *Pamela*, vol. I, London 1935, p. 463 [trad. it., *Pamela* cit.],

¹² Mosse, *The Nationalization of the Masses* cit., p. 177 [trad. it., *La nazionalizzazione delle masse* cit.],

¹³ Jost Hermand, *Sieben Arten an Deutschland zu leiden*, Königstein-Taunus 1979, p. 128.

¹⁴ Angelika Menne-Haritz, *Germania: Die deutsche Nationalallegorie in den Kriegsgedichten von 1870-71*, « Carleton Germanic Papers », (1980), 8, p. 60.

¹⁵ Hans-Joachim Ziemke, *Zum Begriff der Nazarener*, in *Die Nazarener*, Städtische Galerie im Städtischen Kunstinstitut, Frankfurt am Main 1977, pp. 17-27; Sigrid Metken, *Nazarener und Nazarenisch, Popularisierung und Trivialisierung eines Kunstideals*, ivi, pp. 365-70.

¹⁶ M. Spahn, *Philipp Veit*, Bielefeld-Leipzig 1901, p. 75.

¹⁷ Ivi, p. 88; Philipp Veit possedeva delle credenziali romantiche perfette: era figlio di Dorothea Veit e figliastro di Friedrich Schlegel.

¹⁸ Si veda R. Eylert, *Die Gedächtnissfeyer der verewigten Königin Luise von Preussen*, Berlin 1812, p. 211; e E. Mensch, *Königin Luise von Preussen*, Berlin-Leipzig s.d., p. 93.

¹⁹ Paul Seidel, *Königin Luise im Bild ihrer Zeit*, « Hohenzollern Jahrbuch », IX (1905), p. 150.

²⁰ Ivi, p. 148.

²¹ Wulf Wülfing, *Eine Frau als Göttin: Luise von Preussen -*

Didaktische Überlegungen zur Mythisierung von Figuren in der Geschichte, « Geschichts-Didaktik », (1981), 3, pp. 265 e 269.

²² Ivi, pp. 258 e 261.

²³ Citato in Hans Peter Bleyel, *Das Saubere Reich*, Bergisch-Gladbach 1972, p. 18.

²⁴ Cfr. capitolo VII.

²⁵ Paul Bailleu, *Königin Luise's letzte Tage*, « Hohenzollern Jahrbuch », VI (1902), p. 48.

²⁶ Seidel, *Königin Luise im Bild ihrer Zeit* cit., p. 148.

²⁷ Citato in Hermann Dreyhaus, *Königin Luise*, Stuttgart 1926, p. 219.

²⁸ Si veda Walter Hinck, *Die Krone auf dem Haupt Germania's, Der Kölner Dom und die deutschen Dichter*, « Frankfurter Allgemeine Zeitung », 25 ottobre 1980.

²⁹ Citato in Hans-Ernst Mitting, *Über Denkmalskritik*, in *Denkmäler im 19. Jahrhundert*, a cura di Ernst Mitting e Volker Plageman, München 1972, p. 287; Frank Otten, *Die Bavaria*, ivi, pp. 109-10.

³⁰ Si veda Trumbach, *The Rise of the Egalitarian Family* cit., p. 132 [trad. it., *La nascita della famiglia egualitaria* cit.].

³¹ Non esiste alcun contributo storiografico su Britannia, come ve ne sono pochissimi anche su Germania. Per Britannia si veda semplicemente «Notes and Queries», 9 gennaio 1964, pp. 36-7; 3 aprile 1909, p. 274; 3 agosto 1903, p. 84; 28 giugno 1947, p. 282.

³² John Edwin Wells, *Thomson's Britannia: Issues, Attributions, Dates, Variants*, «Modern Philology», XL (1942), 1, pp. 43-56.

³³ James Gough, *Britannia, A Poem*, London 1767, pp. 21-3.

³⁴ Holsten, *Allegorische Darstellung des Krieges* cit., p. 38.

³⁵ Ivi, p. 48.

³⁶ Angelika Menne-Haritz, *Germania* cit., p. 49.

³⁷ Marianne Thalmann, *Der Trivialroman des 18. Jahrhunderts und der romantische Roman*, Berlin 1923, p. 173.

³⁸ Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, seconda parte, Stuttgart 1965, pp. 11-2 [trad. it., *Enrico d'Ofterdingen*, Lanciano 1914].

³⁹ Thalmann, *Der Trivialroman des 18. Jahrhunderts* cit., p. 200, e Jutta Hecker, *Das Symbol der Blauen Blume im*

Zusammenhang mit Blumensymbolik der Romantik, Jena 1931, p. 11.

40 Wülfig, *Eine Frau als Göttin: Luise von Preussen* cit., p. 259.

41 Spahn, *Philipp Veit* cit., p. 69.

42 Eric Trudgill, *Madonnas and Magdalens, The Origins and Development of Victorian Sexual Attitudes*, New York 1976, p. 259.

43 Eckart Bergmann, *Die Pre-Raffaeliten*, München 1980, pp. 27 e 105.

44 Scott, *Ivanhoe* cit., p. 238 [trad. it., *Ivanhoe* cit.].

45 Maggiore Z. D. Noel, *Die deutschen Heldinnen in den Kriegsjahren 1807-1815*, Berlin 1912, *passim*.

46 Rudolf Schenda, *Volk ohne Buch*, München 1977, pp. 391 sgg., 393, 340.

47 Ivi, p. 394.

48 Si veda Gathorne-Hardy, *The Old School Tie* cit., pp. 248-50.

49 Cfr. capitolo V.

50 Gathorne-Hardy, *The Old School Tie* cit., pp. 177-8.

51 Cfr. capitolo V.

52 Si veda A. J. L. Busst, *The Image of the Androgyne in the Nineteenth Century*, in *Romantic Mythologies*, a cura di Ian Fletcher, London 1976, p. 38.

53 Ivi, p. 67.

54 Max L. Bäumer, *Winckelmann's Formulierung der Klassischen Schönheit*, «Monatshefte», LXV (1973), 1, p. 69.

55 Jean-Pierre Guicciardi, *L'Hermaphrodite*, « Dix-Huitième Siècle », XII (1980), pp. 57 e 76.

56 Thalmann, *Der Trivialroman des 18. Jahrhunderts* cit., pp. 200 e 298-9.

57 Citato in Mario Praz, *The Romantic Agony*, New York 1956, pp. 205-6.

58 Busst, *The Image of the Androgyne in the Nineteenth Century* cit., p. 51.

59 Hirschfeld, *Sexualwissenschaftlicher Bilderatlas zur Geschlechtskunde* cit., p. 490 [trad. it., *La riforma sessuale su base scientifica* cit.].

60 L. S. A. M. V. Römer in « Jahrbuch für Sexuelle Zwischenstufen », V (1903), parte II, p. 921.

⁶¹ Mattenklott, *Bilderdienst. Aesthetische Opposition bei Beardsley und George* cit., p. 101.

⁶² *Amour socratique*, in *Dictionnaire philosophique*, vol. I, in *Oeuvres complètes de Voltaire*, vol. XXXIII, Paris 1819, p. 254 [trad. it., *Dizionario filosofico*, Torino 1977].

⁶³ Raymond De Becker, *The Other Face of Love*, New York 1964, p. 125.

⁶⁴ Ivi, p. 134.

⁶⁵ Jonathan Katz, *Gay American History*, New York 1976, p. 340.

⁶⁶ Ivi, p. 554.

⁶⁷ Günther Gollner, *Homosexualität, Ideologiekritik und Entmythologisierung einer Gesetzgebung*, Berlin 1974, p. 167.

⁶⁸ Si veda Wettley, *Von der « Psychopathia sexualis » zur der Sexualwissenschaft* cit., p. 58; e Lilian Faderman, *Surpassing the Love of Men*, New York 1981, pp. 241 sgg.

⁶⁹ Jeannette H. Foster, *Sex Variant "Women in Literature"*, London 1958, p. 81.

⁷⁰ Ivi, p. 63.

⁷¹ Ivi, p. 65.

⁷² Ivi, p. 83.

⁷³ Citato in Ilse Kokula, *Weibliche Homosexualität um 1900*, München 1981, p. 27.

⁷⁴ Ivi, pp. 22-3.

⁷⁵ Wilhelm Hammer, *Die Tribadie Berlins*, Berlin-Leipzig 1906, *passim*.

⁷⁶ Wilhelm Hammer, *Über Gleichgeschlechtliche Frauenliebe mit besonderer Berücksichtigung der Frauenbewegung*, in *Monatsschrift für Harnkrankheiten und sexuelle Hygiene*, vol. IV, Leipzig 1907, p. 396.

⁷⁷ Edward J. Bristow, *Vice and Vigilance. Purity Movements in Britain since 1700*, London 1977, p. 53.

⁷⁸ Renée Vivienne, *A Woman Appeared to Me*, New York 1979, prima edizione 1904, pp. 34 e 54.

⁷⁹ Colette, *The Pure and the Impure*, New York 1966, p. 73 [trad. it., *Il puro e l'impuro*, Milano 1980].

⁸⁰ Jean Pierrot, *The Decadent Imagination 1880-1900*, Chicago 1981, p. 14.

⁸¹ Colette, *The Pure and the Impure* cit., p. 69 [trad. it., *Il puro e l'impuro* cit.].

- 82 Mattenklott, *Bilderdienst* cit., p. 71.
- 83 Wolfdietrich Rasch, *Literary Decadence, Artistic Representations of Decay*, «Journal of Contemporary History», XVII (1983), 1, p. 208.
- 84 *Lesbian-Feminism in Turn-of-the-Century Germany*, a cura di Lillian Faderman e Brigitte Eriksson, Iowa City 1980, pp. 12 e 65 sgg.
- 85 Ivi, p. 51.
- 86 Rasch, *Literary Decadence* cit., pp. 201 sgg.
- 87 Citato in Richard J. Evans, *The Feminist Movement in Germany*, London 1976, p. 76.
- 88 Bristow, *Vice and Vigilance* cit., p. 220.
- 89 Si veda per esempio Evans, *The Feminist Movement in Germany* cit., pp. 130 sgg.
- 90 Cfr. capitolo I.
- 91 Judith R. Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society*, Cambridge 1980, p. 245.
- 92 Amy Hackett, *The German Woman's Movement and Suffrage, 1890-1914: A Study of National Feminism*, in *Modern European Social History*, a cura di Robert J. Bezucha, Lexington, Mass., 1972, p. 366.
- 93 Ivi, p. 371.
- 94 Ivi, p. 377.
- 95 Marlitt (pseudonimo di Eugenie John), *Im Hause des Kommerzrates*, Leipzig s.d., pp. 41 e 218 (« gleichmässiges, Harmonisch-inniges Familienleben »).
- 96 Nataly von Eschtruth, *Hofluft*, vol. II, Leipzig s.d., p. 284.
- 97 Gabriele Strecker, *Frauentraume, Frauentränen, Über den unterhaltenden deutschen Frauenroman*, Weilheim, Oberbayern 1969, p. 117.
- 98 Ivi, p. 129.
- 99 Ivi, p. 160.
- 100 Körner, *Aufruf* (1813), in *Theodor Körner's Sämtliche Werke in zwei Teilen* cit., p. 120.

Capitolo V: Guerra, gioventù e bellezza

- 1 Brian Finney, *Christopher Isherwood*, London 1979, p.

53.

² Christopher Isherwood, *Lions and Shadows*, ivi 1938, p. 74 [trad. it., *Leoni e ombre*, Milano 1953].

³ Samuel Hynes, *The Auden Generation*, Princeton 1972, p. 21.

⁴ Si veda, per esempio, *Ber Weltkrieg im Bild*, Minden s.d., prefazione.

⁵ Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin 1983, pp. 34 sgg.

⁶ Isherwood, *Lions and Shadows* cit., p. 79 [trad. it., *Leoni e ombre* cit.].

⁷ Jean-Jacques Becker, *1914, Comment les français sont entrée dans la guerre*, Paris 1977, pp. 574-5.

⁸ Paolo Nello, *L'avanguardismo giovanile alle origini del fascismo*, Roma-Bari 1978, p. 12.

⁹ Becker, *1914* cit., p. 574.

¹⁰ Bill Gammage, *The Broken Years, Australian Soldiers in the Great War*, Canberra, Australia, 1974, p. 270.

¹¹ Adolf Hitler scrisse una breve prefazione al romanzo di Hans Zöberlein, *Der Glaube an Deutschland*, München 1931, pp. 268-9.

¹² Ulrich Sander, *Das feldgraue Herz*, Jena 1934, pp. 29 sgg.

¹³ Douglas Reed, *Insanity Fair*, London 1938, p. 22.

¹⁴ Eric J. Leed, *No Man's Land, Combat and Identity in World War I*, Cambridge 1979, pp. 39 sgg.; Rupert Brooke, *Peace*, in *The Collected Poems of Rupert Brooke with a Memoir*, London 1981, p. 298.

¹⁵ *The Collected Poems of Rupert Brooke with a Memoir* cit., p. xxvii.

¹⁶ Ivi, p. cm; John Lehmann, *Rupert Brooke, His Life and Legend*, London 1980, p. 106.

¹⁷ Werner Schwipps, *Die Garisonskirchen von Berlin und Potsdam*, Berlin 1964, p. 92.

¹⁸ Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis* cit., p. 89; Giovanni Boine, *Discorsi militari*, Firenze 1915, p. 99.

¹⁹ Erich von Tschischwitz, *Blaujacken und Feldgraue gen Oesel*, Walter Flex's *Heldentod*, Mylan 1934, p. 81.

²⁰ Fussell, *The Great War and Modern Memory* cit., p. 277; Lyn Macdonald, *Somme*, London 1983, pp. 200-3.

21 Walter Flex, *Der Wanderer Zwischen Beiden Welten*, München s.d., pp. 10-1, 31 e 37.

22 Ivi, pp. 19 e 41.

23 *The Diary of Virginia Woolf*, a cura di Anne Olivier Bell, vol. I, New York 1977, p. 172 [trad. it. parziale, *Diario di una scrittrice*, Milano 1981³].

24 Flex, *Der Wanderer Zwischen Beiden Welten* cit., p. 46.

25 Fussell, *The Great War and Modern Memory* cit., p. 299.

26 Ivi, p. 246.

27 Frederic Kenyon, *War Graves, How the Cemeteries Abroad Will Be Designed*, London 1918, p. 13.

28 Brooke, *The Collected Poems* cit., p. 245.

29 Si veda Stanley Casson, *Rupert Brooke and Skyros*, London 1921, p. 10, e Gabriel Boissy, *Message sur la poesie immortelle, prononcé a Skyros pour l'inauguration du monument dédié à Rupert Brooke*, Paris 1931.

30 T. E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom*, New York 1976, prima edizione privata 1926, p. 28 [trad. it., *I sette pilastri della saggezza*, Milano 1973].

31 *Ibid.*

32 Citato in Mosse, *The Crisis of German Ideology* cit., p. 26 [trad. it., *Le origini culturali del Terzo Reich* cit.].

33 Ernst Jünger, *The Storm of Steel*, New York 1975, pp. 255 e 263.

34 Citato in Tidrick, *Heart-Beguiling Araby* cit., p. 19.

35 Phillip Knightley e Colin Simpson, *The Secret Lives of Lawrence of Arabia*, London 1962, p. 21 [trad. it., *Le vite segrete di Lawrence d'Arabia*, Milano 1970].

36 Citato in Mosse, *Masses and Man* cit., p. 53 [trad. it., *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste* cit.].

37 Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom* cit., pp. 92 e 98 [trad. it.,

I sette pilastri della saggezza cit.],

38 Donald Hankey, *A Student in Arms*, New York 1916, p. 61.

39 Flex, *Der Wanderer Zwischen Beiden Welten* cit., p. 47.

40 Si veda Jenkyns, *The Victorians and Ancient Greece* cit., p. 338.

41 Flex, *Der Wanderer Zwischen Beiden Welten* cit., p. 46.

42 Von Schenkendorf in *Die Befreiung, 1813, 1814, 1815*

cit., p. 144.

43 Karl Prümm, *Die Literatur des soldatischen Nationalismus der 20er Jahre (1918-1933)*, vol. I, Kronberg/Taunus 1974, p. 155.

44 Ivi, p. 152.

45 *Ibid.*

46 Ivi, p. 193.

47 Ivi, p. 154.

48 Hannjoachim W. Koch, *Der Deutsche Bürgerkrieg*, Frankfurt am Main 1978, capitolo II, *passim*.

49 Molti ex-volontari hanno scritto delle autobiografie, tra le quali una delle più significative è quella di Marc Augier (Saint-Loup), *Les volontaires*, Paris 1963 [trad. it., *I volontari europei delle Waffen SS*, Roma 1967]. La migliore analisi di un gruppo specifico di volontari è quella di G. A. Marylen, *Soldats français sous uniforme allémande*, « Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale », 108 (ottobre 1977).

50 Sander, *Das feldgraue Herz* cit., p. 35.

51 Si veda Toni Ashworth, *Trench Warfare 1914-1918*, London 1980, p. 155.

52 Leed, *No Man's Land* cit., pp. 88 sgg.

53 Franco Saporì, *La trincea*, Milano 1917, pp. 285-6.

54 Michael Goldbach, *Die Wiederkehr des Weltkriegs in der Literatur*, Kronberg 1978, p. 183; Jacques Pericard, *Face à face*, Paris 1917, p. 75.

55 Saporì, *La trincea* cit., p. 17.

56 Fussell, *The Great War and Modern Memory* cit., p. 57.

57 Ernest Raymond, *Tell England*, London 1973, prima edizione 1923, p. 300.

58 Si veda H. C. Fischer e E. X. Dubois, *Sexual Life during the World War*, London 1937.

59 Thor Goote, *Glühender Tag, Männer in der Bewährung*, Gütersloh 1943, p. 84.

60 Leed, *No Man's Land* cit., p. 161.

61 Ludwig Tugel, *Die Freundschaft*, Hamburg 1939, pp. 14 e 23.

62 R. K. Neumann, *Die Erotik in der Kriegsliteratur*, « Zeitschrift für Sexualwissenschaft », I (aprile 1914-marzo 1915), pp. 390-1.

63 Till Kalkschmidt, *Kameradschaft und Führertum an der*

Front, « Dichtung und Volkstum », XXXIX (1-938), 2, pp. 180 e 182.

⁶⁴ Henry de Montherlant, *Les olympiques*, Paris 1939, prima edizione 1924, pp. 11-2, 74, 83, 103 e 148.

⁶⁵ Pierre Sipriot, *Montherlant*, Paris 1975, p. 55.

⁶⁶ Marie-Louise Scherer, intervista con Philippe Soupault, « Der Spiegel », 3 gennaio 1983, p. 131.

⁶⁷ Simone de Beauvoir, *Die Frau im Werke Montherlants*, « Das Buch », III (1951), 9, pp. 19-21.

⁶⁸ Finney, *Christopher Isherwood* cit., p. 54.

⁶⁹ Si veda L. Riefenstahl, *Kampf in Schnee und Eis*, Leipzig 1933, *passim*.

⁷⁰ Nello, *L'avanguardismo giovanile* cit., p. 23.

⁷¹ Hynes, *The Auden Generations* cit., p. 23.

⁷² Si veda George L. Mosse, *La sinistra europea e l'esperienza della guerra*, in *Rivoluzione e reazione in Europa, 1917-1924*, Convegno storico internazionale, Perugia 1978, vol. II, Milano 1978, pp. 151-69.

⁷³ Egmont Zechlin, *Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg*, Göttingen 1969, p. 527.

⁷⁴ *Lila Nächte, Damenclubs in den Zwanziger Jahren*, a cura di Adele Meyer, Berlin 1981; Hirschfeld, *Berlin's Drittes Geschlecht* cit.

Capitolo VI: Razza e sessualità: l'estraneo

¹ Si veda Mosse, *Toward the Final Solution* cit., capitolo I [trad. it., *Il razzismo in Europa* cit.], e Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München 1934, p. 63 [trad. it., *La mia battaglia*, Monfalcone s.d.],

² Friedrich Duckmeyer, *Kritik der reinen und praktischen univernunft in der gemeinen verjudung*, Berlin 1892, p. 11.

³ Jean Recanati, *Profils Juifs de Marcel Proust*, Paris 1979, p. 142.

⁴ Sander L. Gilman, *Viewing the Insane*, New York 1982, p. XI.

⁵ Ivi, p. 82.

⁶ Friedrich Christian Benedict Avé-Lallemant, *Das Deutsche Gaunertum*, vol. II, Wiesbaden s.d., pp. 4-5.

⁷ Alexandre Raviv, *Le Probleme juif aux miroir du roman francais l'entre deux guerres*, Strasbourg 1968, p. 4; George L. Mosse, *Die NS Kampfbühne*, in *Geschichte im Gegenwartsdrama*, a cura di Reinhold Grimm e Jost Hermand, Stuttgart 1976, p. 35; Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, a cura di Arthur Hubscher, vol. II, Wiesbaden 1949, p. 648 [trad. it., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari 1968].

⁸ Helmut Jenzsch, *Jüdische Figuren in Deutschen Bühnentexten des 18. Jahrhunderts*, Hamburg 1971, p. 158, Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray*, citato in Jeffrey Meyers, *Homosexuality and Literature*, London 1977, p. 24.

⁹ Bertrand-Rival, *Tableaux Historiques et Morales* cit., p. 34; J. F. Bertrand-Rival, *Precis historique*, Paris 1801, p. 309.

¹⁰ Ambroise Tardieu, *Die Vergehen gegen die Sittlichkeit*, Weimar 1860, pp. 140 sgg.

¹¹ Si veda Jan Goldstein, *The Hysteria Diagnosis and the Politics and Anticlericalism in Late Nineteenth-Century France*, « The Journal of Modern History », LIV (1982), 2, p. 221.

¹² Wolfgang Schievelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise*, München 1977, pp. 55 sgg.; Nordau, *Degeneration* cit., p. 37 [trad. it., *Degenerazione* cit.].

¹³ Anson Rabinbach, *L'age de la fatigue, energie et fatigue a la fin du 19e siècle*, « Vribi », 2 (dicembre 1979), pp. 33-48.

¹⁴ Bloch, *Die Perversen* cit., p. 28; Moli, *Artzliche Eethik* cit., p. 46.

¹⁵ Edouard Drumont, *La France juive*, vol. I, Paris 1944, p. 107; Luis Neustadt, *Josef Streblicki, ein Proselyt unter Friedrich dem Grossen*, Breslau 1841, p. 9.

¹⁶ Friedrich Berthold Loeffler, *Das Preussische Physiksexamen*, Berlin 1878, p. 221.

¹⁷ Balzac, *Scenes de la vie parisienne*, in *La comédie humaine*, in *Oeuvres complètes de M. de Balzac*, vol. IX, Paris 1843, p. 236 [trad. it. parziale,

I capolavori della «Commedia umana», 6 voll., Roma 1950-60]; John H. Girdner, *New Yorkitis*, New York 1901, p. 120.

¹⁸ Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, vol. IV: *Sodom et Gomorrhe*, vol. I, Paris 1921, p. 276 [trad. it., *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. IV: *Sodoma e Gomorra*, Torino

1979].

19 Bibliografia sull'omosessualità e gli animali in « Jahrbuch für Sexuelle Zwischenstufen », II (1900), pp. 126-55

20 Trudgill, *Madonnas and Magdalens* cit., p. 31.

21 Proust, *Sodom et Gomorrhe* cit., p. 269 [trad, it., *Sodoma e Gomorra* cit.]; Isabel V. Hull, *The Entourage of Kaiser Wilhelm 11, 1888-1918*, Cambridge 1982, p. 136.

22 Marc-André Raffalovich, *Uranisme et unisexualité*, Lyons-Paris 1896, p. 184.

23 Walter Pater, *The Renaissance, Studies in Art and Poetry*, London 1900, pp. 193 sgg. [trad, it., *Il Rinascimento*, Napoli 1946],

24 Citato in Wolpert, *Die Nackten und die Toten des Dritten Reiches* cit., p. 158.

25 *Der Riese, Friedrich Nietzsche*, « Pan », I, fase. 2, p. 89.

26 Glen B. Infield, *Leni Riefenstahl, The Fallen Film Goddess*, New York 1971, p. 141.

27 Johann Jacob Schudt, *Jüdische Merkwürdigkeiten*, vol. I, Frankfurt am Main 1715, p. 219.

28 Miklos Nyiszli, *Auschwitz, A Doctor's Eyewitness Account*, New York 1960, p. 175.

29 P. Möbius in «Jahrbuch für Sexuelle Zwischenstufen», IV (1904), p. 499.

30 Weeks, *Sex, Politics and Society* cit., p. 133.

31 *Auf Hieb und Stich, Stimmen zur Zeit am Wege einer deutschen Zeitung*, a cura di Günther d'Alquen, Berlin-München 1937, p. 264.

32 Brief an Jung, 2 novembre 1911, in *Freud und Jung Briefwechsel*, Frankfurt am Main 1974.

33 La corrispondenza giace, pronta per essere edita, nel Bundesarchiv di Koblenz, ma non è stata ancora pubblicata.

34 Così Hermann Ahlwardt cerca di provare che gli ebrei corrompono le ragazze cristiane, pur ammettendo che la vita familiare ebraica è esemplare (*Der Verzweiflungskampf der arischen Völker mit dem Judentum*, Berlin 1890, p. 220).

35 Citato in *Vorurteile gegen Minderheiten, die Anfänge des modernen antisemitismus in Deutschland*, a cura di Hans-Gert Oomen, Stuttgart 1978, p. 62.

36 Citato in Sander L. Gilman, *Sexology, Psychoanalysis and Degeneration*, in *Degeneration*, a cura di Sander L. Gilman,

New York, di imminente pubblicazione.

³⁷ « Das Schwarze Korps », 4 marzo 1937.

³⁸ Sander L. Gilman, *What Looks Crazy. Towards an Iconography of Insanity in Art and Medicine in the Nineteenth Century*, in *The Turn of the Century, German Literature and Art 1890-1915*, a cura di Gerald Chappie e Hans H. Schulte, Bonn 1981, p. 74; Mosse, *Toward the Final Solution* cit., pp. 216-20 [trad. it., *Il razzismo in Europa* cit.].

³⁹ C. Wilmans, *Die « Goldene Internationale » und die Notwendigkeit einer sozialen Reformpartei*, Berlin 1876, p. 195.

⁴⁰ Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Wien-Leipzig 1920, pp. 106-7 [trad. it., *Sesso e carattere*, Milano 1945].

⁴¹ Emil Lucka, *Otto Weininger, Sein Werk und Leben*, ivi 1905, p. 109.

⁴² Weininger, *Geschlecht und Charakter* cit., p. 94 [trad. it., *Sesso e carattere* cit.].

⁴³ Hermann Swoboda, *Otto Weininger's Tod*, Wien 1923, p. 117.

⁴⁴ David Abrahamsen, *The Mind and Death of a Genius*, New York 1946, p. 173; Lucka, *Otto Weininger, Sein Werk und Leben* cit., p. 83.

⁴⁵ Abrahamsen, *The Mind and Death of a Genius* cit., p. 173.

⁴⁶ Friedrich Christian Benedict Avé-Lallemant, *Das Deutsche Gaunertum*, vol. I, Wiesbaden s.d., p. 7.

⁴⁷ F. Luba, *Enthüllung über die internationale russisch-jüdische Gaunerbande*, Berlin 1892, *passim*-, Richard Mun, *Die Juden Berlins*, Leipzig 1924, p. 69. Il legame tra ebrei e bande di ladri fu proposto da uno dei più noti razzisti nazisti, Johann von Leers, in *Judentum und Gaunertum*, Berlin 1944.

⁴⁸ Anklage Dr. Schumann (12 dicembre 1969), Landesgericht Frankfurt am Main, Yad Vaschem Archives, Jerusalem, JS 18-69.

⁴⁹ Mosse, *Toward the Final Solution* cit., p. 84 [trad. it., *Il razzismo in Europa* cit.].

⁵⁰ Gilman, *Viewing the Insane* cit., p. 102; Charles Bell, *Essays in the Anatomy of Expression*, 1806, citato in Gilman, *What Looks Crazy. Towards an Iconography of Insanity in Art and Medicine in the Nineteenth Century* cit., p. 60.

⁵¹ John McManners, *Death and the Enlightenment*, Oxford

1981, p. 315.

⁵² Jacques Charon, *Death and Modern Man*, New York 1964, p. 99.

⁵³ Emil Ludwig, *Goethe: Geschichte eines Menschen*, vol. III, Stuttgart 1922, p. 458 [trad. it., *Goethe. Storia di un uomo*, Milano 1932].

⁵⁴ Citato in Pascal Hintermeyer, *Politiques de la mort*, Paris 1981, p. 87.

⁵⁵ Ivi, pp. 94 e 96.

⁵⁶ McManners, *Death and the Enlightenment* cit., pp. 362-3.

⁵⁷ Wilhelm Stofiers, *Juden und Ghetto in der Deutschen Literatur bis zum Ausgang des Weltkrieges*, Graz 1939, p. 385.

⁵⁸ Drumont, *La France juive* cit., p. 122.

⁵⁹ Schudt, *Jüdische Merkwürdigkeiten* cit., vol. II, p. 25.

⁶⁰ Maria Teresa Pichetto, *Alle radici dell'odio, Prezioso e Benigni antisemiti*, Milano 1983, p. 77.

⁶¹ Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino 1961, p. 291.

⁶² Hintermeyer, *Politiques de la Mort* cit., p. 17.

Capitolo VII: *Fascismo e sessualità*

¹ Si veda George L. Mosse, *Germans and Jews*, New York 1970, p. 153.

² *Der Frontsoldat. Ein Deutsches Kultur und Lebensideal*, Fünf Reden von Theodor Bertram aus dem Jahr 1919, Berlin-Tempelhof 1934, p. 29.

³ Le giovanili SA illustrano il modo in cui all'interno del nazionalsocialismo la predilezione per la violenza diventò un vero e proprio culto (Otis C. Mitchell, *Hitler Over Germany, The Establishment of the Nazi Dictatorship (1918-1934)*, Philadelphia 1983, p. 189).

⁴ Ferdinando Cordova, *Arditi e legionari dannunziani*, Padova 1969, p. 17.

⁵ Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin 1933, pp. 33 e 56.

⁶ Jünger, *The Storm of Steel* cit., p. 109.

⁷ Jünger, *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*, Hamburg

1932, pp. 22, 57 e 251.

⁸ George L. Mosse, *The Genesis of Fascism*, «Journal of Contemporary History», I (1966), 1, pp. 14-27.

⁹ Paolo Nello, *L'avanguardismo giovanile alle origini del fascismo* cit., pp. 18-23.

¹⁰ « NS Frauenwarte », II (1940), 2 luglio, pp. 36-7; Alexander de Grand, *Women under Italian Fascism*, « The Historical Journal », XIX (1976), 4, pp. 960 e 967.

¹¹ Una fotografia di Mussolini che ascolta seduto una suffragetta è riprodotta in Renzo De Felice e Luigi Goglia, *Mussolini. Il mito*, Roma-Bari 1983, immagine n. 129.

¹² Margherita G. Sarfatti, *Mussolini. Lebensgeschichte*, Leipzig 1926, p. 334.

¹³ Maria Antonietta Macciocchi, *Jungfrauen, Mütter und ein Führer. Frauen im Faschismus*, Berlin 1979, p. 31 [edizione italiana, *La donna «nera». «Consenso» femminile e fascismo*, Milano 1975]; Paolo Monelli, *Mussolini piccolo borghese*, Milano 1983, pp. 190-2. Monelli era un giornalista che in un primo tempo credette in Mussolini e in seguito si disilluse; la sua descrizione degli atteggiamenti di Mussolini verso le donne, e in particolare verso Claretta Petacci, appare molto convincente. Il libro fu pubblicato per la prima volta nel 1950.

¹⁴ Si veda Niccolò Zapponi, *I miti e le ideologie. Storia della cultura italiana 1870-1960*, Napoli 1981, capitolo II.

¹⁵ Emilio Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, Roma-Bari 1975.

¹⁶ Franz Seidler, *Prostitution, Homosexualität, Selbstverstümmelung, Probleme der deutschen Sanitätsführung 1939-1945*, Neckargemünd 1977, p. 202; *Hitler aus nächster Nähe, Aufzeichnungen eines Vertrauten 1929-1932*, a cura di H.A. Turner jr., Berlin 1978, pp. 200-1.

¹⁷ Otis Mitchell, «Clear the Streets». *Hitler's Storm Troops, 1918-1933* (di prossima pubblicazione).

¹⁸ Peter Nathan, *The Psychology of Fascism*, London 1941, p. 14.

¹⁹ Ottmar Katz, *Prof. Dr. Med. Theo Morell*, Bayreuth 1982, p. 122.

²⁰ Seidler, *Prostitution, Homosexualität, Selbstverstümmelung* cit., p. 203.

²¹ Hans-Georg Stumke e Rudi Finkler, *Rosa Winkel, Rosa*

Listen, Homosexuelle und « Gesundes Volksempfinden » von Auschwitz bis heute, Reinbeck bei Hamburg 1981, pp. 190-6.

²² George L. Mosse, *Nazi Culture*, New York 1966, p. 31.

²³ *Ibid.*

²⁴ Cfr. capitolo IV.

²⁵ Lydia Ganzer-Gottschweski, *Nacht auf der Nehrung*, « NS Frauenwarte », VIII (1934), 1° luglio, p. 16.

²⁶ Adolf Sellmann, *50 Jahre Kampf für Volkssittlichkeit und Volkskraft. Die Geschichte des Westdeutschen Sittlichkeitvereins von seinen Anfängen bis heute (1885-1935)*, Schwelm im Westf. 1934, prefazione; Hans Peter Bleuel, *Sex and Society in Nazi Germany*, Philadelphia 1973, p. 5.

²⁷ Dorothee Klinksiek, *Die Frau im NS-Staat*, Stuttgart 1982, p. 94.

²⁸ Si veda Jill Stephenson, *The Nazi Organization of Women*, Totowa, N.J., 1981, pp. 89-90.

²⁹ Cfr. nota 25.

³⁰ Lydia Gottschweski, *Männerbund und Frauenfrage*, München 1934, p. 39.

³¹ *Ivi*, p. 43.

³² *Ivi*, pp. 40-1.

³³ Irmgard Weyrather, *Numerus Clausus für Frauen-Studentinnen im Nationalsozialismus*, in *Mutterkreuz und Arbeitsbuch*, Frankfurt am Main 1981, pp. 138-9.

³⁴ «Der Schild», XIII (1934), 14, 20 aprile; Hildegard Brenner, *Die Kunstpolitik des Nationalsozialismus*, Reinbeck bei Hamburg 1963, pp. 65 sgg. [trad. it., *La politica culturale del nazismo*, Bari 1965].

³⁵ Johnpeter Horst Grill, *The Nazi Movement in Baden, 1920-1945*, Chapel Hill, N.C., 1983, p. 311.

³⁶ Citato in Martin Klaus, *Mädchen in der Hitlerjugend*, Köln 1980, p. 169.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Auf Hieb und Stich Stimmen zur Zeit am Wege einer deutschen Zeitung* cit., p. 262.

³⁹ Hans Peter Bleuer, *Das Saubere Reich*, Bergisch Gladbach 1979, p. 286.

⁴⁰ Pur essendo menzionato in molti studi su nazionalsocialismo e omosessualità, di quest'ufficio nessuno è ancora stato in grado di rintracciare i documenti, sempre che

ne siano sopravvissuti. Si veda anche Hans Günther Hockerts, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen Katholische Ordensangehörige und Priester 1936-37*, Mainz 1971, p. 11.

41 Gollner, *Homosexualität. Ideologiekritik und Entmythologisierung einer Gesetzgebung* cit., p. 175.

42 Peter Löwenberg, *Decoding the Past*, New York 1983, p. 217.

43 Bradley F. Smith, *Heinrich Himmler: A Nazi in the Making, 1900-1926*, Stanford, California, 1971, p. 116. Himmler aveva «una personalità rigida e stranamente immatura, sdoppiata, quasi da visionario » (Robert Lewis Koehl, *The Black Corps. The Structure and Power Struggles of the Nazi SS*, Madison, Wisconsin, 1983, p. 295).

44 Löwenberg, *Decoding the Past* cit., p. 221.

45 Smith, *Heinrich Himmler* cit., p. 115.

46 Hockerts, *Die Sittlichkeits Prozesse gegen Katholische Ordensangehörige* cit., p. 91, n. 220.

47 Stumke e Finkler, *Rosa Winkel, Rosa Listen* cit., pp. 190-200.

48 Seidler, *Prostitution, Homosexualität, Selbstverstümmelung* cit., p. 222.

49 Ivi, p. 223.

50 *Kriminalität und Gefährdung der Jugend. Lageberichte bis zum Stand vom 1. Januar 1941*, Hrsg. vom Jugendführer des Deutschen Reiches, bearbeitet W. Knopp, Berlin s.d., p. 96. Sull'importanza e sull'aspetto confidenziale di questo rapporto, si veda Brigitte Geisler, *Die Homosexuellen-Gesetzgebund als Instrument der Ausübung politischer Macht, mit besonderer Berücksichtigung des NS Regimes*, tesi non pubblicata, Göttingen 1968, pp. 55-6; sono grato a James D. Steakley per avermi fornito questa indicazione.

51 *Kriminalität und Gefährdung der Jugend* cit., pp. 223 sgg.

52 Ivi, p. 227.

53 Ivi, pp. 87-8.

54 *Rede des Reichsführer-SS anlässlich der Gruppenführer Besprechung in Tölz*, am 18.11.1937, Institut für Zeitgeschichte, München, Archiv MA 311 BL 818 (citato d'ora in avanti come Himmler, Discorso di Bad Tölz), p. 53.

55 Himmler, Discorso di Bad Tölz, p. 24.

⁵⁶ Ivi, p. 55.

⁵⁷ C. Kirkpatrick, *Nazi Germany, Its Women and Family Life*, India-napolis-New York 1938, pp. 141-2.

⁵⁸ Himmler, Discorso di Bad Tölz, p. 56.

⁵⁹ Ivi, p. 44.

⁶⁰ Ivi, p. 45.

⁶¹ *Ibid.* Anche Hitler adoperava quella che era, senza dubbio, un'ovvia analogia tra il potere di controllo degli omosessuali e l'assunzione, senza tener conto della loro efficienza, di graziose segretarie; si veda Rudolf Diels, *Lucifer ante Portas*, Zürich s.d., p. 277. Rudolf Diels fu per un breve periodo il capo della polizia politica e della Gestapo dopo la conquista del potere da parte dei nazisti.

⁶² Ivi, p. 47.

⁶³ Ivi, pp. 47 sgg.

⁶⁴ Il timore di un'accusa di omosessualità si dimostrò, in un'occasione, più grande del desiderio di prendersi una vendetta su un ebreo; pur essendo presa come misura politica, la deportazione degli ebrei aveva ia precedenza sulla persecuzione degli omosessuali, come per esempio nell'Olanda occupata (si veda Conclusione, nota 25). L'omicidio del diplomatico tedesco von Rath da parte di Hershel Grünspan, a Parigi nel 1938, fu il pretesto per scatenare la « Kristallnacht » — l'incendio delle sinagoghe in tutta la Germania, e l'arresto di molti ebrei — nonostante che lo stesso Grünspan non sia mai stato processato e sia forse sopravvissuto alla seconda guerra mondiale. Sembra infatti che i nazisti temessero che fosse stata una relazione omosessuale tra Grünspan e von Rath a causare l'omicidio, più del desiderio del primo di vendicare la persecuzione nazista dei propri genitori (Helmut Heibler, *Der Fall Grünspan*, « Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte », V [1957], 2, pp. 134-72).

⁶⁵ Himmler, Discorso di Bad Tölz, p. 47.

⁶⁶ Ivi, pp. 50-2.

⁶⁷ Ivi, p. 58.

⁶⁸ Barry D. Adam (*The Survival of Domination, Inferiorization and Everyday Life*, New York 1978, pp: 40 e 41) descrive la cura di Himmler; e sostiene che è ancora usata ai nostri giorni; si veda anche Heinz Heger, *Die Männer mit dem Rosa Winkel*, Hamburg s.d., p. 137.

- 69 Himmler, Discorso di Bad Tölz, p. 53.
- 70 *Ibid.*
- 71 Cfr. capitolo VI.
- 72 Himmler, Discorso di Bad Tölz, p. 59.
- 73 *Ibid.*
- 74 Klaus, *Mädchen in der Hitlerjugend* cit., p. 89.
- 75 Klinksieck, *Die Frau im NS-Staat* cit., p. 65.
- 76 *Kriminalität und Gefährdung der Jugend* cit., p. 208.
- 77 Ristampato in Seilmann, *50 Jahre Kampf für Volkssittlichkeit und Volkskraft* cit., p. 108.
- 78 Ordinanza dell'8 luglio 1935, ristampata in *Für Zucht und Sitte, Die Verfolgung der Homosexuellen im III. Reich*, Osnabrück s.d., p. 12.
- 79 Wolbert, *Die Nackten und die Toten* cit., p. 186.
- 80 Hans Surén, *Gymnastik der Deutschen, Köperschönheit und Schulung*, Stuttgart 1938, p. 62.
- 81 Ivi, p. 65.
- 82 Mosse, *The Nationalization of the Masses* cit., capitolo VIII [trad. it., *La nazionalizzazione delle masse* cit.].
- 83 Jenkyns, *The Victorians and Ancient Greece* cit., p. 146; Wolbert, *Die Nackten und die Toten* cit., p. 188.
- 84 Arno Breker, *Im Strahlungsfeld der Ereignisse*, Preussisch-Oldendorf 1972, p. 134.
- 85 Ivi, p. 362.
- 86 V. G. Probst, *Der Bildhauer Arno Breker*, Bonn-Paris 1978, p. 28.
- 87 Proclama di Hitler al « Giorno di unità del partito », Nüremberg 1934, in *The Speeches of Adolf Hitler April 1922-August 1939*, a cura di Norman H. Haynes, New York 1969, p. 329.
- 88 Rolf Gödd, *Kameradschaft über den Tod hinaus*, «Völkischer Beobachter», 18 agosto 1940, p. 3.
- 89 Cfr. capitolo V; Wolbert, *Die Nackten und die Toten* cit., p. 192.
- 90 Zeev Sternhell, *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris 1983, p. 21.
- 91 Robert Brasillach, *Notre avant guerre*, ivi 1941, p. 272.
- 92 Ivi, p. 282.
- 93 Robert Soucy, *Drieu La Rochelle*, Berkeley 1979, p. 203.
- 94 Henry de Montherlant, *Les olympiques*, Paris 1939,

prima edizione 1914, pp. 70, 103, 110 e 111.

⁹⁵ Soucy, *Drieu La Rochelle* cit., p. 326.

⁹⁶ Brasillach, *Notre avant guerre* cit., p. 230.

⁹⁷ Robert Brasillach, *Gomme le temps passe*, Paris 1983, pp. 72, 142-52.

⁹⁸ Jacques Isorni, *Le procès de Robert Brasillach*, ivi 1946, p. 139 [trad. it., *Hanno fucilato un poeta. Il processo Brasillach*, Milano 1947].

⁹⁹ Jean Guéhenno, *Journal des années noires (1940-1944)*, ivi 1947, p. 123.

¹⁰⁰ Drieu La Rochelle, *Gilles*, ivi 1939, p. 455. Il Partito nazionalsocialista olandese attirò alcuni omosessuali, e il suo segretario, Anton Mussert, fu accusato di tollerarne la presenza nel partito. In ogni caso, è probabile che quello di Mussert non contasse più omosessuali di qualsiasi altro partito olandese, nonostante che uno dei suoi membri più prestigiosi fosse stato condannato per pratiche omosessuali nel 1938 e si fosse suicidato in prigione (Pieter Koenders, *Homoseksualiteit in Bezet Nederland*, S-Gravenhage 1938, pp. 69-70).

¹⁰¹ Klinksieck, *Die Frau im NS-Staat* cit., pp. 107 e 109.

¹⁰² Klaus, *Mädchen in der Hitlerjugend* cit., p. 58.

¹⁰³ Klinksieck, *Die Frau im NS-Staat* cit., p. 50; si veda anche *The Ideal of Womanhood*, in Mosse, *Nazi Culture* cit., pp. 39-47.

¹⁰⁴ Wolbert, *Die Nackten und die Toten* cit., p. 49.

¹⁰⁵ Citato in W. V. Owen, *Mit Goebbels bis zum Ende*, vol. I, Buenos Aires 1949, p. 40.

¹⁰⁶ Cfr. capitolo VI.

¹⁰⁷ Kurt Klare, *Briefe für Gestern und Morgen, Gedanken eines Arztes zur Zeitwende*, Stuttgart-Leipzig 1934, p. 119.

¹⁰⁸ Kurt Klare, Introduzione a Wilhelm Hildebrandt, *Rassenmischung und Krankheit*, Stuttgart 1935.

¹⁰⁹ Stumke e Finkler, *Rosa Winkel, Rosa Listen* cit., p. 223. Per un'analisi della crociata di Klare contro gli omosessuali, si veda Rüdiger Lautmann e Erhard Vismar, *Pink Triangle. The Social History of Anti-Homosexual Persecution in Nazi Germany* (tesi del 1983, che si spera venga presto pubblicata negli Stati Uniti), pp. 14 sgg.

¹¹⁰ Ivi, p. 227.

¹¹¹ Klare, *Briefe für Gestern und Morgen* cit., p. 112.

Conclusione: *La moralità di ognuno*

¹ L. Trenker, *Alles Gut Gegangen*, Hamburg 1959, p. 77.

² Si veda Mosse, *The Crisis of German Ideology* cit., pp. 15 sgg. [trad, it., *Le origini culturali del Terzo Reich* cit.].

³ Hendrik van Oyen in *Probleme der Homophilie*, a cura di Theodor Bovet, Bern-Tübingen 1965, p. 119.

⁴ E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, London 1965, capitoli XI e XII [trad, it., *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Milano 1969]. C'erano circa due milioni di figli di operai iscritti alle Sunday Schools nel 1850; una di queste scuole era retta da Sarah Trimmer (Thomas Walter Laqueur, *Religion and Respectability, Sunday Schools and Working Class Culture 1780-1850*, New Haven-London 1976, pp. 47 e 191).

⁵ Karl Marx e Friedrich Engels, *The German Ideology*, New York 1939, pp. 87 sgg. [trad, it., *L'ideologia tedesca*, Roma 1967²]; Wolfgang Essbach, *Eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx*, Frankfurt am Main 1982, *passim*.

⁶ An., *Demos und Liberias, oder Der Entlarvte Betrüger*, in *Aus den Anfängen der Sozialistischen Dramatik*, a cura di Ursula Münchow, vol. I, Berlin 1964, p. 93. Molti altri drammi inclusi in questa collezione giungono a simili conclusioni morali.

⁷ August Bebel, *Woman under Socialism*, New York 1971, pp. 81-2 [trad, it., *La donna e il socialismo. La donna nel passato, nel presente e nell'avvenire*, Roma s.d.],

⁸ Jacob Israel de Haan, *Open brief aan P. L. Tak*, Amsterdam 1982, p. 47.

⁹ W. U. Eisler, *Arbeiterparteien und Homosexuellenfrage*, Berlin 1980, pp. 40-2; John Lauritsen e David Thorstad, *The Early Homosexual Rights Movement*, New York 1974, pp. 58-9 [trad, it., *Per una storia del movimento dei diritti omosessuali (1864-1935)*, Roma 1979].

¹⁰ Wilhelm Reich, *Die Sexuelle Revolution*, Frankfurt am Main 1971, pubblicato in origine nel 1930, p. 169 [trad, it., *La rivoluzione sessuale*, Milano 1980¹³].

¹¹ Citato ivi, p. 179.

¹² Manfred Herzer, *Gay Resistance Against the Nazis 1933-1945*, in *Among Men, Among Women*, Gay Studies and Women's Studies, University of Amsterdam Conference, 22-26 giugno 1983, p. 330.

¹³ Ivi, pp. 325-7.

¹⁴ Elke Kerker, *Weltbürgertum-Exil-Heimatlosigkeit, die Entwicklung der politischen Dimensionen im Werke Klaus Mann's von 1924-1936*, Meisenheim am Glan 1977, p. 101.

¹⁵ Radclyffe Hall, *The Well of Loneliness*, London 1982, pp. 412 e 513 [trad. it., *Il pozzo della solitudine*, Milano 1945]; Hirschfeld, *Berlin's Drittes Geschlecht* cit., pp. 27 sgg. e 40-1.

¹⁶ Si veda la descrizione dei ritrovi per lesbiche nella Berlino degli anni Venti in *Lila Nächte*, a cura di Adele Meyer, Berlin 1981, *passim*.

¹⁷ Wettley, *Von der « Psychopathia sexualis » zur Sexualwissenschaft* cit., p. 87.

¹⁸ James D. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, New York 1975, capitolo III.

¹⁹ Si veda Vera Brittain, *Radclyffe Hall: A Case of Obscenity?*, New York 1929, *passim*.

²⁰ Hall, *The Well of Loneliness* cit., p. 393 [trad. it., *Il pozzo della solitudine* cit.].

²¹ Christa Reinig über Christa Winsloe, in Christa Winsloe, *Mädchen in Uniform*, München 1983, pp. 241-8 [trad. it. del romanzo, *Ragazze in uniforme*, Milano 1934].

²² Ivi, p. 217.

²³ B. Ruby Rich, *Mädchen in Uniform, from Repressive Tolerance to Erotic Liberation*, « Jump Cut, A Review of Contemporary Cinema », 1983, 24-25, pp. 44-50.

²⁴ *Lila Nächte* cit., p. 38.

²⁵ Mosse, *Toward the Final Solution* cit., pp. 223-4 [trad. it., *Il razzismo in Europa* cit.]. La precedenza data alla persecuzione degli ebrei rispetto agli altri gruppi è documentata nell'Olanda occupata dai nazisti, dove la persecuzione degli omosessuali era riservata alla locale polizia olandese, mentre le autorità tedesche organizzavano direttamente le retate e la deportazione degli ebrei (Peter Koenders, *Homoseksualiteit in Bezel Nederland*, S'Gravenhage 1983, p. 141).

INDICI

Indice dei nomi

- Abt, Thomas, 77, 86.
Adelman, Anne, vi.
Arminio, 19, 26, 88, 109.
Arndt, Ernst Moritz, 7, 19, 87. Arnold, Thomas, 91-2.
Auerbach, Bertold, 20.
Auden, Wystan H., 96, 146. Austria, simbolo, 109. Ave-
Lallemant, Friedrich Christian, 155, 168.
Baden-Powell, Robert, 27.
Balzac, Honoré de, 120, 155, 157. Bardèche, Maurice, 201.
Barnes, Nataly, 121, 215. Baudelaire, Charles, 49-50, 122.
Baumgarten, Marilyn, VI.
Bavaria, simbolo, 105, 109. Beardsley, Aubrey, 18, 50, 117,
122.
Bebel, August, 211.
Benson, W. E., 91.
Bekker, 13.
Bernstein, Eduard, 212.
Bertram, Ernst, 66.
Bertrand, J. F., 12-3, 19-20, 156, 169.
Bismarck, Otto von, 111, 140, 167. Bloch, Ernst, 81.
Bloch, Iwan, 36-7, 41-3, 84, 124, 157, 214.
Blücher, 16.
Blüher, Hans, 42, 62-3, 97.
Böhme, Jacob, 81.
Bowdler, Thomas, 3, 11.
Brand, Adolf, 47, 125.
Brasillach, Robert, 200-1.
Breker, Arno, 183, 197-8. Britannia, simbolo, 20, 22, 101,
105, 109-10, 215.
Brooke, Rupert, 34, 58, 70-1, 115, 131-43, 160, 207.
Buchan, John, 94-5.
Burton, Richard, 48.

Butler, Josephine, 183.
 Bull, John, 110.
 Calvino, Giovanni, 28.
 Campbell, Michael, 92.
 Carlo II, re d'Inghilterra, 109. Carpenter, Edward, 69, 97-8.
 Carus, Carl Gustav, 85.
 Caspar, Johann Ludwig, 32, 35. Casson, Stanley, 136.
 Cauer, Minna, 124.
 Charcot, Jean-Martin, 156, 164. Churchill, Winston
 Spencer, 134. Cobban, Alfred, 73.
 Colette, Sidonie-Gabrielle, 121-2. Conolly, Cyril, 94.
 Cornford, Francis, 134.
 Courbet, Gustave, 54, 118. Courths-Mahler, Hedwig, 127.
 Dach, Simon, 75.
 D'Alquen, Günther, 186. D'Annunzio, Gabriele, 64, 66-7,
 177.
 Darwin, Charles, 37.
 Delacroix, Eugene, 20, 102-5, 108. Dickens, Charles, 9.
 Dickinson, Lowes, 96.
 Diderot, Denis, 74, 118.
 Dolivier, Pierre, 171.
 Dore, Gustave, 102.
 Dorgeles, Roland, 145.
 Drieu La Rochelle, Pierre, 200-1. Drumont, Edouard, 157,
 172. Dühring, Eugen, 46.
 Elias, Norbert, 4.
 Elisabetta I, regina d'Inghilterra, 80.
 Ellis, Havelock, 26, 42-4.
 Engels, Friedrich, 211.
 Eschtrut, Natalie von, 126. Eulenburg, Filippo conte di, 44,
 98, 169.
 Farrar, Frederick W., 91-2, 98. Farrar, Reginald, 92-3.
 Federico Guglielmo II, re di Prussia, 79.
 Federico Guglielmo III, re di Prussia, 106.
 Fertig, Howard, vi.
 Fichte, Johann Gottlieb, 33, 88. Fidus, pseudonimo di Karl
 Höppner, 57.
 Fisher, Louis, 212.
 Fishman, Sterling, v.
 Flaubert, Gustave, 122.

Flex, Walter, 57-8, 132-5, 139-40, 143, 160, 207.
 Foigny, G., 116.
 Fontane, Theodor, 20.
 Ford, Ford Madox, 9.
 Foucault, Michel, 23-4.
 Francke, August Hermann, 6.
 Freiligrath, Ferdinand, 108. Freud, Sigmund, 43-4, 62,
 162, 164, 166.
 Freytag, Gustav, 172, 194, 208. Frick, Wilhelm, 181, 187.
 Friedländer, Benedict, 37, 45-6, 121, 214.
 Friedrich, Caspar David, 84. Fussel, Paul, 135.
 Gamage, Bill, 130.
 Garve, Christian, 78.
 Gautier, Theophile, 49, 117, 120. Geigel, Alois, 35, 37.
 Geliert, Christian Furchtegott, 75. George, Stefan, 54, 64-7.
 Germania, simbolo, 18-20, 22, 25, 61, 101, 105-11, 183,
 202, 208, 215.
 Gibbon, Edward, 22, 138.
 Gide, André, 45.
 Gilman, Sander L., vi, 154. Girdner, John, 158.
 Gleichen-Russwurm, Alexander von, 84.
 Gleim, Johann Wilhelm Ludwig, 77, 85-6, 88.
 Goebbels, Joseph Paul, 66, 203. Goethe, Johann Wolfgang,
 16, 67, 140, 170.
 Gordon, Charles, 93-4. Gottschewski, Lydia, 184-6, 202.
 Gough, James, 110.
 Gray, John, 98.
 Gray Doe, Edgar, 144.
 Green, Martin, 70.
 Guehénno, Jean, 201.
 Guglielmo II, imperatore, 44. Gundolf, Friedrich, 66.
 Gurlitt, Cornelius, 109.
 Gutzkow, Cari, 84.
 Hall, Radclyffe, 214-7.
 Hammer, Wilhelm, 121.
 Hankey, Donald, 139.
 Harden, Maximillian, 98, 159. Harnack, Otto von, 122.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 16, 132.
 Heine, Heinrich, 104.
 Herder, Johann Gottfried von, 16. Herzog, Rudolf, 145.

Himmler, Heinrich, 36, 47, 182, 184, 186, 188-95, 200, 202, 205, 218.
 Hirschfeld, Magnus, 36, 42-7, 117, 162, 165, 214.
 Hitler, Adolf, 33, 66, 150, 154, 166, 178-81, 185-90, 197-8, 203-4. Hogart, David George, 138. Hölderlin, Friedrich, 33.
 Höss, Rudolf, 217.
 Housman, Alfred Edward, 94. Humboldt, Wilhelm von, 116. Huysman, Joris-Karl, 156. Huysmans, Camille, 49.
 Hyam, Ronald, 93.
 Ingres, Jean-Auguste-Dominique, 53.
 Isherwood, Christopher, 96, 129-130, 150.
 Jahn, Friedrich Ludwig, 22, 87. Jansen, Wilhelm, 63-4.
 Jarry, Alfred, 123.
 Jünger, Ernst, 132, 137, 141-4, 176, 178.
 Kampf, Herbert, 204.
 Kenyon, Frederic, 136.
 Kingsley, Charles, 93.
 Kipling, Rudyard, 94.
 Kirby Trimmer, Sarah, 3. Kitchener, Horatio Herbert, 93.
 Klare, Kurt, 205.
 Kleist, Heinrich von, 26, 82-3. Klopstock, Friedrich Gottlieb, 26, 85, 88.
 Körner, Theodor, 7, 26, 80, 128. Krafft-Ebing, Richard von, 11, 32, 37, 42-4, 49, 96, 119-20, 164.
 Lawrence, David Herbert, 200. Lawrence, Thomas Edward, 48, 136-8, 142.
 Leed, Eric, 131.
 Lessing, Gotthold Ephraim, 104. Lifton, Robert Jay, vi.
 Liguori, Alfonso Maria de, 28-9. Lombroso, Cesare, 169.
 Löns, Hermann, 137.
 Lübke, Wilhelm, 17.
 Luca, santo, 106.
 Ludwig, Emile, 170.
 Luigi Filippo, re di Francia, 38. Luisa, regina di Prussia, 7, 18, 26, 61, 106-9, 112, 183-4, 195, 202, 208, 215.
 Manet, Edouard, 53.
 Mann, Klaus, 213.
 Mann, Thomas, 22, 50, 95.
 Marées, Hans von, 53, 197. Marianna, simbolo, 8, 18, 20,

22, 25, 61, 101-5, 108-10.

Marlitt, pseudonimo di Eugenie John, 126-7.

Marsh, Edward, 134, 139.

Marx, Carl, 211-2.

Mattenklott, Gert, 54.

Maugham, Robin, 93.

Maximin, 64-6.

May, Karl, 138.

Meiners, Christian, 87. Mendelssohn, Moses, 79.

Mengele, 160.

Meyer, Adolf, 111.

Michelangelo (Buonarroti), 15, 197. Milner, Alfred, 94.

Minder, Robert, 81.

Mobius, P., 32-3, 161.

Moll, Albert, 26, 157.

Montherlant, Henry de, 34, 95-6, 114, 146, 177, 200, 203.

Morel, Benedict Augustin, 38. Moser, Friedrich Carl von, 80. Moser, Julius, 80.

Mozart, Wolfgang Amadeus, 104. Müller, Johann Valentin,

31-3. Mussolini, Benito, 178-80, 199.

Napoleone I, 7, 12, 14, 16, 19, 79, 110.

Nicolson, Harold, 9.

Nietzsche, Friedrich, 64, 68, 140, 159-60.

Nordau, Max, 39, 46, 156, 162. Novalis, pseudonimo di Friedrich Leopold von Hardenberg, 111-2, 116, 127.

Orano, Paolo, 172. Orwell, George, 129. Owen, Wilfred, 133.

Padua, Paul Matthias, 183. Paracelso, 81.

Pater, Walter, 15, 159, 197. Perkins, William, 29.

Platen, August von, 15.

Policleto, 160.

Pound, Ezra, 175.

Praz, Mario, 117.

Proust, Marcel, 30, 40, 46, 154, 158-9, 209, 213.

Prümm, Karl, 141.

Pudor, Heinrich, 59-61, 63, 69.

Rabinbach, Anson, vi.

Raffaello (Sanzio), 106, 112. Raffalovich, André, 98.

Rathenau, Walter, 162.

Rauch, Christian, 16.

Raymond, Ernst, 144.
 Redcliffe, sir John, pseudonimo di Hermann Godsche, 171.
 Reed, Douglas, 131.
 Renn, Ludwig, 212-3.
 Rétif de la Bretonne, Nicolas-Edme, 21.
 Rhodes, Cecil, 93-4.
 Richardson, Samuel, 19, 26, 76, 84, 104.
 Riefenstahl, 147, 160, 177, 198, 209.
 Riehl, Wilhelm Heinrich von, 21.
 Robespierre, Maximilien-François-Isidore, 7, 103.
 Rohm, Ernst, 180-2, 187-8, 196, 212.
 Rolfe, Frederick William, 69.
 Rousseau, Jean Jacques, 13, 73, 76, 210.
 Rowlandson, Thomas, 119.
 Rozier, R., 14, 19.
 Saint-Just, Louis-Antoine-Lion, 7. Saki, pseudonimo di
 Hector Hugh Munroe, 48.
 Saponi, Franco, 143.
 Sapper, 95.
 Sarfatti, Margherita, 179.
 Sassoon, Siegfried, 144.
 Schadow, Wilhelm, 107. Schauwecker, Franz, 142-3.
 Schenckendorf, Max von, 79-80. Schickaneder, Emmanuel,
 104. Schiller, Friedrich, 16, 33-4, 116, 131.
 Schirach, Baldur von, 195. Schlegel, Friedrich, 16, 76, 111.
 Schleiermacher, Friedrich, 108. Schnorr, Julius, 83.
 Scholtz-Klink, Gertrud, 185, 202. Schopenhauer, Arthur,
 155.
 Schudt, Jacob, 160, 172.
 Schwaner, Wilhelm, 163.
 Scott, Walter, 8-9, 113. Shakespeare, William, 3, 11, 21.
 Sitwell, Osbert, 130.
 Soucy, Robert, 201.
 Speer, Alfred, 150.
 Spender, Stephen, 70.
 Spengler, Oswald, 176.
 Stalin (Josif Vissarionovich Djugasvili), 212.
 Stauffenberg, Werner von, 66. Steakley, James D., v.
 Stoecker, Adolf, 163.
 Sue, Eugène, 157.

Suren, Hans, 60, 196. Symonds, John Adington, 43. Stirner, Max, 211.

Tardieu, Ambroise, 32, 156. Thomson, James, 110.

Thorack, J., 197.

Tiltwood, Dick, 144.

Tissot, Simon André, 13-4, 31, 38, 82.

Tolstoi, Lev, 60.

Trenker, Louis, 147, 177, 209. Tuke, Henry, 69.

Ulrichs, Karl Heinrich, 157. Ungewitter, Richard, 59.

Veit, Philipp, 106, 112.

Vischer, Friedrich Theodor, 34. Vittoria, regina d'Inghilterra, 108. Vivienne, Renée, 49, 121-2, 215. Vogel, Henriette, 83.

Voltaire (Francois-Marie Arouet), 13, 118.

Wagner, Richard, 64.

Webb, Sidney, 161.

Wedekind, Franz, 68.

Weininger, Otto, 18, 164, 166-8, 188.

Weitling, Wilhelm, 81.

Wellington, Arthur Wellesley du-ca di, 70.

Wesley, John, 6, 14, 18.

Westphal, Carl, 119.

Whitman, Walt, 97.

Wilde, Oscar, 9, 41, 44, 49-50, 67, 96, 98, 117, 155, 161-2, 169.

Winckelmann, Johann Joachim, 15-6, 33, 52, 54-5, 67, 116, 135, 159, 197-8.

Winsloe, Christa, 216-7.

Woolf, Virginia, 135.

Wurche, Ernst, 57-8, 133-5, 138-9, 140, 142, 144, 177.

Wurtembergia, simbolo, 109.

Ziegler, Leopold, 204.

Indice del volume

Premessa

Introduzione

Nazionalismo e rispettabilità

- I. Virilità e omosessualità
- II. La riscoperta del corpo
- III. Amicizia e nazionalismo
- IV. Che tipo di donna?
- V. Guerra, gioventù e bellezza
- VI. Razza e sessualità: l'estraneo
- VII. Fascismo e sessualità

Conclusione

La moralità di ognuno

Note

Indice dei nomi